سنّت و سکولاریسم

گفتارهایی از:

عبدالکریم سروش / محمد مجتهد شبستری / مصطفی ملکیان / محسن کدیور



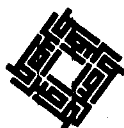
سنت و سکولاریسم

گفتارهایی از

عبدالکریم سروش، محمد مجتهد شبستری،
مصطفی ملکیان، محسن کدیور

سنت و سکولاریسم/گفتارهایی از عبدالکریم سروش ... [و دیگران]. ــ
تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۱.
۴۶۸ ص.
ISBN 964-5633-09-5: ۲۷۵۰۰ ریال
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه: ص. ۳۱۰ ـ ۳۲۱.
۱. دنیوی‌گرایی ــ مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۲. معنویت ــ مقاله‌ها و خطابه‌ها. الف. سروش، عبدالکریم، ۱۳۲۴ ـ
BL۲۷۴۷/۸/۹س ۲۱۱/۶
کتابخانه ملی ایران ۸۱ ـ ۱۱۳۴م

شماره کتاب وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی: ۵۲۹۴



مؤسسه فرهنگی صراط
تهران، خیابان ۱۶ آذر، کوچه بهنام، پلاک ۳۶، تلفن ۶۴۱۹۸۰۸، صندوق پستی: ۱۵۸۵۵/۴۱۵

● نام کتاب: سنت و سکولاریسم
● مؤلفان: عبدالکریم سروش، محمد شبستری، مصطفی ملکیان، محسن کدیور
● حروفچینی و صفحه آرایی: مؤسسه معرفت و پژوهش
● نوبت چاپ اول: تابستان ۱۳۸۱
● شمارگان: ۵۰۰۰
● چاپ: طلوع آزادی
● صحافی: سایه دهخدا
● قیمت: ۲۲۵۰ تومان
● شماره شابک: ۵-۰۹-۵۶۳۳-۹۶۴

این کتاب در مؤسسهٔ معرفت و پژوهش
تدوین و توسط مؤسسهٔ فرهنگی صراط به
زیور طبع آراسته گردید.

فهرست مطالب

عبدالکریم سروش

محمد مجتهد شبستری

مصطفی ملکیان

مقدمه

بیش از دو سال از شروع به کار **«مؤسسه معرفت و پژوهش»** می‌گذرد. طی این مدت مؤسسه در شرح معرفتهای فلسفی (فلسفهٔ دین، فلسفهٔ علم، فلسفهٔ سیاسی، فلسفهٔ تحلیلی، تحلیل فلسفی، زبان تخصصی فلسفه و...) دوره‌های آموزشی متعددی برگزار کرده است. تشکیل جلسات خوانش کتابهای مهم تألیف و ترجمه شده در قلمرو فرهنگ، پیگیری مباحث‌الاهیاتی و دین‌پژوهی نوین، بررسی منظومهٔ معرفتیِ روشنفکران دینی معاصر کشور و تحلیل مباحث مطرح شده توسط ایشان در قالب کلاس درس و جلسات سخنرانی از دیگر فعالیتهای این مؤسسه است. همچنین ترجمهٔ کُتُب فلسفی ـ دین‌شناختیِ مهم و معتبر عربی و انگلیسی، در دستور کارِ این مؤسسه قرار دارد. در این راستا ترجمهٔ آثار متفکران عرب‌زبان معاصر در اولویت است.

و اما اثر حاضر:

طی سالیان اخیر، اهتمام اصلی روشنفکران دینی این دیار معطوف به تبیین تحلیلی‌تر و فلسفی‌ترِ مؤلفه‌های مدرنیته* و ربط و نسبت آن مؤلفه‌ها با اجزاء لایتخلّف سنّت بوده است.

---

*. عموم این متفکران بر این باورند که می‌توان در منظومهٔ مدرنیته میان مؤلفه‌های اجتناب‌پذیر و اجتناب‌ناپذیرِ مدرنیته تفکیک و تمییز قائل شد.

اگر انسان مدرن در جهانی دیگر به سر می‌برد، بدین سبب است که وسایل، غایات، مفاهیم (تصورات) و پیش‌فرضهای (تصدیقات) او دیگرگون شده؛ شک‌گرا و حقْ‌آگاه شده؛ تنها به این عالم ماده عطفِ نظر کرده و از مراتب دیگر وجود چشم برگرفته؛ اندیشه‌ها و انگیزه‌های او سکولار شده*؛ جهان خارج از او دائماً به زیر سؤال رفته و جهانِ درون او دائماً پیچیده‌تر شده؛ اکثر اتوریته‌هایی که او بدانها تکیه می‌کرد فرو ریخته؛** موجودی خودْفرمانروا و خودْفرمانفرما شده*** و....

دغدغهٔ بنیادینِ این متفکران وطنی، حل معضلاتِ نظری و رفع مشکلات عملیِ پیش‌رو برای محققّ شدن تجربهٔ دینی (religious experience) در این دنیای راززدائی شده (demystified) است. دنیایی که رائحه‌های معنویِ دلربا و بانگهایِ جرسِ آشنایی از در و دیوار آن ـ بسان گذشته ـ به مشام و گوش درنمی‌رسد.

پرسش اساسی این است: در جهانی که درد و رنجهای امحاءِ نشدنی بشر افزون گشته، دلهره‌ها و اضطراب‌های وجودی انسان صدچندان شده، کثیری از وصالها و بسطها به فراقها و قبض‌ها بدل شده، شاهدهای عهد شباب بسان گذشته طنازّی و هوش‌ربائی نمی‌کنند؛ نشستن بر سر سفره و خوان کرمِ بنیانگذاران ادیان و شریک تجربیات نیکو و احوال خوش ایشان گشتن، برای انسان مدرن تا چه اندازه ممکن است؟ شب تاریک و بیم موج و گردابی چنین هایل.

کدامین مواجهه با میراث گرانقدر پیامبران در این میان راه‌گشاست؟ مواجهه‌ای معرفت‌اندیشانه و استدلالی و عقل‌نظری محور با منظومهٔ معرفتیِ نبی یا مواجهه‌ای تجربت‌اندیشانه با واقعیت قدسی و از پی رسول به معراج برآمدن و رخ ماه‌بوسیدن؛ یا از دین معنوی سخن گفتن و تلقی معنوی از دین داشتن و معنویت را لبّ و گوهر ادیان قلمداد کردن.

---

*. نگاه کنید به مقالات «دین و دنیای جدید» در همین مجموعه.

**. نگاه کنید به مقالات «معنویت» در همین مجموعه.

***. نگاه کنید به مقالهٔ «سه گونه رویکرد به سنت در عصر مدرنیه» در همین مجموعه.

کتاب پیش رو، عموماً متن تنقیح یافتهٔ سخنرانیهائی است که توسط اساتید گرامی طی دو سال گذشته بنا به درخواست مؤسسهٔ معرفت و پژوهش و به منظور عمق و غنای بیشتر بخشیدن به این صورت مسأله‌ها در عرصهٔ عمومی و شنیدن پاسخ‌های آن بزرگواران، در محل مؤسسه ایراد گردیده است.

از آقای محمد مجتهد شبستری سخنرانی با عنوان «سه گونه قرائت از سنت در عصر مدرنیته»، از آقای مصطفی ملکیان یک سخنرانی با نام «سکولاریسم و حکومت دینی» و دو سخنرانی با عنوان «معنویت ۱ و ۲» و دو جلسه «پرسش و پاسخ پیرامون معنویت» در این مجموعه گنجانده شده است.

از آنجائیکه آقای دکتر عبدالکریم سروش از دو سال پیش تاکنون در دانشگاه هاروارد مشغول به تدریس می‌باشند، بنابر درخواست مؤسسه، مجموعه‌ای از سخنرانیهای خود تحت عنوان «دین و دنیای جدید» که در همان دانشگاه القا شده و مناسبت تامّی با مجموعهٔ کنونی دارد، در اختیار ما قرار دادند. آقای دکتر محسن کدیور هم تشخیص دادند به جای سخنرانی‌ای که در مؤسسه داشتند، سخنرانی خود تحت عنوان «از اسلام تاریخی به اسلام معنوی» که تناسب بیشتری با مباحث سایر اساتید دارد، در این مجموعه آورده شود.

در پایان از آقای عبدالرحیم مرودشتی که برای ویراستاری و بسامان کردن این مجموعه از هیچ گونه کوششی دریغ نورزیدند، صمیمانه سپاسگذارم. و نیز از سرکار خانم هما عطار که در بازبینی نهایی کار به ما یاری رساندند، تشکر می‌گردد.

مدیر
مؤسسه معرفت و پژوهش
سروش دباغ
تابستان ۱۳۸۱

دین و دنیای جدید(۱) *

عبدالکریم سروش

قوی‌ترین و مهم‌ترین عنصری که از جهان گذشته برای ما باقی مانده و بهترین نماد عالم قدیم است، دین است، که فعلاً به قوّت در جهان جدید حضور دارد و دلها و مغزهای بسیاری را معطوف و متوجه خود کرده است. از سوی دیگر، جهان جدید واجد عناصری است که در پاره‌ای از موارد با جهان قدیم و اندیشهٔ دینی همخوانی و سازگاری ندارند. تلاقی بسیار جدی و مهمی در این زمینه صورت گرفته است. این تلاقی برای بعضیها به معنای نسخ و لغو یکی از دو طرف معادله بوده است، در عین حال، به قول وایتهد[1]، فیلسوف انگلیسی که سالها در هاروارد تدریس می‌کرد، برخورد علم و دین، یا جهان جدید و جهان قدیم، فرصتی را به وجود آورد. این برخورد برای دینداران و عالمان بلیّه یا مصیبت نبود، بلکه فرصتی بود تا به متاع خود با دقت بیشتری بنگرند و سرمایهٔ خود را مورد توجه مجدد قرار دهند.

---

* بحثهایی برای دانشجویان دانشگاههای هاروارد و MIT، پائیز ۱۳۷۹ (۲۰۰۱ میلادی).

۱. آلفرد نورث وایتهد (۱۹۴۷ - ۱۸۶۱)، Alfered North Whitehead، ریاضیدان و فیلسوف انگلیسی.

بر ما ایرانیانی که از دل جامعه‌ای دینی بیرون آمده‌ایم، ذهنیتی حاکم است که نمی‌توانیم آن را نادیده بگیریم. پرورش، رشد، شکل‌گیری و قالب ذهنی ما در فضا و محیطی دینی صورت گرفته است و به همین سبب همواره هنگامی که فکر می‌کنیم، نظر می‌کنیم، داوری می‌کنیم، بخشی از ذهنمان معطوف به آن اندیشه‌های نشسته در ضمیر ماست که فرار از آنها برای ما ممکن نیست. بعلاوه، آستین‌افشاندن و بی‌اعتنایی کردن به نزاع دنیای جدید و قدیم، بیش از آنکه علامت پختگی باشد، علامت خامی است. ما نباید این مسأله را حل شده بپنداریم و به همین سبب نسبت به آن غافل یا بی‌التفات و بی‌اعتنا باشیم. چگونه ممکن است که انسانی بدون مطالعه، بدون تحقیق و بدون تأمل کافی در این مسأله، به یک نتیجهٔ قطعیِ نهایی برسد، در حالی که می‌بینیم دانشمندان و فیلسوفان بزرگ هنوز برای حل این معضل تلاش می‌کنند و دست و پا می‌زنند و با این‌همه آن را حل شده و قطعیت یافته تلقی نمی‌کنند؟ این مسأله در حکم پروژه‌ای است که می‌باید سالها روی آن کار کرد تا بتوان به روشنایی نسبی رسید. خوشبختانه در داخل کشور این تأمل پیش آمده است. من در ذهن و زبان کثیری از دانشجویان و جوانانی که با آنها ارتباط و تماس دارم، چنین دغدغهٔ مبارکی را می‌بینم و می‌خوانم. انسان به هر حال باید ذهن خود را در جایی خرج و صرف کند، و چه بهتر که در این قبیل مسائل برکت‌بخش باشد. روزگاری در مغرب‌زمین می‌پنداشتند که مسأله حل شده است. شما لاجرم نام مکتب و نهضت پوزیتیویسم را شنیده‌اید. یکی از مدعیات خودپسندانه و فخرفروشانهٔ این مکتب این بود که می‌پنداشت برای همیشه قلم بطلان بر آن‌گونه نزاعهای متافیزیکی کشیده و ذهن و مغز بشریت را از آنها فارغ کرده است. اما بیش از یک یا دو دهه نگذشت که سستیهای درونی آن مکتب آشکار شد و معلوم شد که همهٔ آن بلندپروازیها بی‌اصل و بی‌مبنا بوده است. پس از آن ما دوباره به جدّ با این

معضل روبرو شدیم. سؤالاتی هم که در اینجا مطرح شد نشان داد که این مسأله زنده است و فرو نخفته است. من این دغدغه را به فال نیک می‌گیرم و معتقدم که کاوش در این مسأله از شؤون و جوانب مختلف، به ما بهره‌های فراوانی خواهد رساند. اینک ببینیم ویژگیها و عناصر دنیای مدرن چیست.

تفاوتهای جهان جدید و قدیم

مردم معمولاً از مدرنیته به میوه‌های مدرنیته نظر دارند و ریشه‌های مدرنیته و جهان مدرن کمتر مورد توجه‌شان قرار می‌گیرد. دلیل این امر هم روشن است: انسانها، به تعبیر سادهٔ خودمان، عقلشان به چشمشان است. برای عموم مردم، ریشه‌یابی و نقب زدن به اصول، کاری است که دیرتر و سخت‌تر صورت می‌پذیرد. شما از هر کس بپرسید دنیای مدرن یعنی چه، خواهد گفت دنیای مدرن یعنی هواپیما، کامپیوتر، الکتریسیته، راه‌آهن، داروهای مدرن، بیمارستانهای خیلی مجهز، بمبهای شیمیایی، پارلمان، احزاب، روزنامه، دانشگاه، بانک، سینما،... و امثال اینها. یعنی آنچه را قبلاً نبوده و اکنون هست به مدرنیته نسبت می‌دهند. مردم درختان و آسمان و زمین را جزو دنیای مدرن نمی‌شمارند. از نظر آنها این امور متعلّق به دنیای گذشته‌اند. از نظر آنها بیماری سل نیز متعلّق به دنیای گذشته است، گر چه نوع درمان این بیماری را احتمالاً متعلّق به جهان جدید خواهند دانست. همین‌طور است راه حل مسائل ریاضی و... بلی، درست است که آنچه نام بردیم در عالم گذشته وجود نداشته و امروز پیدا شده است، امّا این دیدگاه از مدرنیته بسیار ناقص و سطحی است. اگر ما جهان جدید را با این عناصر و مقوّمات تعریف کنیم، بلافاصله این سؤال مطرح می‌شود که چرا این امور در جهان گذشته نبودند و چرا امروز پیدا شده‌اند؟ چرا عقل گذشتگان، فی‌المثل، به ساختن کامپیوتر یا کشف

الکتریسیته نرسیده است، ولی امروزه به این موفقیتها رسیده‌اند؟ برای اینکه به سؤال دوم پاسخ بدهید باید چند گام به عقب برگردید، از میوه‌ها عبور کنید و به طرف ریشه‌ها بروید و ببینید کدام ریشه‌ها هستند که این میوه‌ها را پرورده‌اند. در این بازگشت، در نخستین گام با علم جدید برخورد می‌کنید؛ چون بسیاری از چیزهایی که نام بردیم، بدون تردید فرزندان علم جدید هستند. از این رو، با نگاهی ژرف‌تر می‌توانیم بگوییم آنچه میان جهان جدید و جهان قدیم فاصله می‌افکند و بین آنها خط‌کشی دقیقی انجام می‌دهد، بودن و نبودن علم مدرن است. علم[2]، و خصوصاً علوم طبیعی[3]، محصولی امروزین است که بیش از سه-چهار قرن از تولد آن نمی‌گذرد. چنین جانوری، با چنین مشخصاتی در دنیای گذشته وجود نداشته است. اگر از تکنولوژی، که میوهٔ علم است، کمی عقب‌تر برویم، به خود علم می‌رسیم و می‌توانیم موقتاً آن را به منزلهٔ مشخصهٔ عالم مدرن معرفی کنیم.

اما سؤال در اینجا پایان نمی‌پذیرد. کسی که از شما سؤال نخستین را کرده است، اگر هوشمند باشد، به پرسش ادامه خواهد داد و خواهد پرسید، چه شد که علم مدرن به چنگ گذشتگان نیفتاد و به چنگ امروزیان و ساکنان عالم جدید افتاد؟ آیا این امر یک تصادف محض بود؟ یعنی تصادفاً کسانی میکروب، الکتریسیته، یا فشار بخار را کشف کردند و آن‌گاه (چنانکه گاهی تاریخ علم را این‌گونه می‌نمایانند) این اتفاقات میمون و مبارک[4] درکنار هم نشستند و بدنه و کلیّتی را به نام علم تشکیل دادند؟ به تعبیر دیگر، آیا مدرنیته یک اتفاق یا مجموعه‌ای از اتفاقات است؟ اگر کسی به این سؤال پاسخ مثبت بدهد و مدرنیته و علم مدرن را محصول

---

2. science

3. natural science

4. lucky accidents

اتفاقاتی مبارک بداند قطعاً خطا کرده‌است؛ زیرا اتفاقات همه جا می‌افتند. سخن عجیبی است که انسان بگوید بعضی اتفاقات اینجا می‌افتند که در جای دیگر نمی‌افتاده‌اند! اگر اتفاق، اتفاق محض باشد، همه جا ممکن است رخ دهد؛ مگر آنکه قانون و قاعده و ضابطه و حساب و کتابی در کار باشد. حال اگر اتفاق همه جا و همیشه می‌افتد، چرا این اتفاقها در زمان ارسطو و بوعلی‌سینا رخ ندادند؟ آیا حتماً می‌بایست کسی به نام گالوانی در ایتالیا به انقباض عضلهٔ پای قورباغه توجه می‌کرد و از آنجا قصهٔ الکتریسیته شروع می‌شد؟ مگر در گذشته چنین اموری اتفاق نمی‌افتاده است؟ آیا به عقل گذشتگان نمی‌رسید که این اتفاقها را جدّی بگیرند و از آنها نتایجی را بیرون بکشند و کشفیاتی را صورت بدهند؟ نسبت دادن این تفاوت به اتفاق، جواب ناقصی به نظر می‌رسد و در واقع بسیاری از مسائل را بی‌جواب می‌گذارد. اگر ما این علم را، با همهٔ عظمتش، محصول چند اتفاق پراکندهٔ بی‌حساب و بی‌ضابطه بدانیم، بیش از آنکه جواب مسأله را داده باشیم، تعداد سؤالها را افزون‌تر و خود را با حجم عظیم‌تری از پرسشها روبرو کرده‌ایم. از این رو سؤال بعدی ما این است که اگر علم جدید بهترین فرزند و نماینده و مشخصهٔ دوران جدید است، سرّ پیدایش این موجود و این فرزند چه بوده است؟ اگر پاسخ گفتن به این سؤال برای شما مشکل است، خود را ملامت نکنید؛ چون جواب این سؤال برای عموم دانشمندان و فلاسفه مشکل بوده است. این سؤال، سؤال بسیار مهیب و معضلی است. دست کم یک قرن است که فیلسوفان علم و فیلسوفان تمدن روی این پرسش کار می‌کنند، تا بگویند که دقیقاً از کجا میان این دو جریان قدیم و جدید اختلاف و جدایی افتاد، به طوری که یک دنیا (دنیای مدرن) متوجه نکات و اسرار و قوانینی در عالم شد که آن دیگری (دنیای قدیم) کاملاً از آنها غافل بود. عالم جدید چشم و عینکی

پیدا کرد که گذشتگان، ظاهراً، آن چشم و آن عینک را نداشتند.[۵] با این حال، ما نباید از این بابت به آنان فخر بفروشیم، چراکه آنها هم عینکهایی داشته‌اند و به همین سبب موفق به اکتشافاتی می‌شدند و چیزهایی را می‌دیدند که امروزیها از کنارشان می‌گذرند و آنها را نمی‌بینند. به همین خاطر می‌بینید که برخی از کسانی که امروز از دل دنیای گذشته می‌آیند و خبرهای دست اولی از آنجا می‌آورند (یا مدّعی آن می‌شوند)، حرفشان مقبول و مطبوع و مورد توجه قرار می‌گیرد و علی‌الخصوص در این عالم دنیازدهٔ غرب، مشتریهای جدّی پیدا می‌کند.

به هر صورت، قصهٔ علم جدید، قصهٔ دشوار و سؤال مهم و معضلی است. حل این مسأله سرگرمی و دغدغهٔ خاطر کثیری از متفکران بوده است. ما باید در باب پاسخ این سؤال قدری منتظر و صبور بمانیم و مقدمات دیگری را نیز طی کنیم تا ان‌شاءالله نقبی به پاسخ آن بزنیم و ببینیم که چرا جهان جدید واجد این عنصر و نعمت است ولی جهان گذشته واجد آن نبود. موقّتاً و مقدّمتاً می‌پذیریم که آنچه امروز هست و قبلاً نبوده و اینک اهمیت محوری و مرکزی دارد و کثیری از وقایع عالم جدید زیر سر او و به واسطهٔ اوست، عنصر مهمّی به نام علم تجربی است. ما می‌توانیم این عنصر را، به همراه تکنیک و صنعت جدید، به منزلهٔ یک شاخصه و مشخّصه قبول کنیم. فعلاً از ریشه‌های آن نمی‌پرسیم، اما اصل وجودش را دُ فاکتو[۶] قبول می‌کنیم و معتقدیم که این امر واقعیت دارد، جریان‌ساز است، و نبض جهان جدید را در دست خود دارد. هر جا که مدرنیته می‌رود، علم، تکنولوژی، صنعت، و همین ابزارها و وسایل صنعتی، از نخستین چیزهایی هستند که با خود می‌برد. زندگی بدون اینها

---

۵. زمانی پیش چشم‌پزشکی رفته بودم تا عینکم را تغییر بدهد. به او گفتم، حافظ گفته است: «فکر هر کس به قدر همّت اوست.» و حالا ما هم، بر قیاس او، می‌گوییم: دید هر کس به قدر عینک اوست!

6. de facto

امروزه کم و بیش ناممکن و حتی نامتصوّر شده است.

اجازه دهید برای آنکه تصویری که ارائه دادم دقیق‌تر و جامع‌تر شود، عنصر دیگری را هم بر آن بیفزایم. من تا بدین جا بر علم طبیعی تأکید می‌کردم، که تکلیف و تعریف آن معلوم است، اما از علوم اجتماعی [۷] سخنی نگفتم. اینک می‌افزایم که نه تنها علوم تجربی-طبیعی، بلکه علوم اجتماعی نیز از فهرست عناصر و موجودات جهان گذشته غایب بوده‌اند. در جهان گذشته، علومی چون جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، علم اقتصاد، مردم‌شناسی به معنای جدید وجود نداشتند و حتی مقوله‌ای که نزدیک به اینها باشد نیز در آن جهان یافت نمی‌شد. ممکن است شنیده باشید که ابن‌خلدون بنیانگذار جامعه‌شناسی اسلامی، یا جامعه‌شناسی به طور کلی، بوده است؛ ولی حقیقتاً این تعبیر، تعبیر مسامحه‌آمیزی است و شاید بیش از آنکه راهنمایی کند، گمراه‌کننده است. طه حسین مصری از اولین شرقی‌هایی بود که توجهش به ابن‌خلدون جلب شد. طه حسین ادیب نابینای عرب و مرد بسیار نابغه‌ای بود و بی هیچ تردیدی در نویسندگی بسیار مبرّز بود. او با ادبیات عرب به خوبی آشنا بود و تاریخ کهن را می‌دانست؛ تحصیلکردهٔ فرانسه بود و رسالهٔ دکتری‌اش را دربارهٔ ابن‌خلدون نوشت و آن را بعداً به عربی چاپ کرد، که کتاب نسبتاً کوچکی است. در آنجا این نظریّه راجع به ابن‌خلدون پرورده شده است. بعداً فرد دیگری به نام ساطع الحُصری در مصر دربارهٔ ابن‌خلدون چیزهایی در همین زمینه نوشت. یعنی تحقیق در باب ابن‌خلدون ابتدا در مغرب‌زمین رشد کرد و بعداً مشرق‌زمینی‌ها، و در درجهٔ اول عرب‌ها، آن را جدی گرفتند. از عجایب است که ما به زبان فارسی تا چند سال پیش حتی یک کتاب جدّیِ تألیف شده در باب ابن‌خلدون نداشتیم و اصلاً توجه ما به این شخصیت و اهمیت فکری او جلب نشده بود. در این باره دو یا سه کتاب

7. social science

وجود داشت که ترجمه‌هایی از نویسندگان دیگر بودند. از جملهٔ این کتابها، کتاب نیکوی *فلسفهٔ تاریخ ابن‌خلدون* اثر محسن مهدی است، که از اساتید دانشگاه هاروارد است و اصلاً عراقی است. باری، کسانی می‌خواستند ابن‌خلدون را واضع علم جامعه‌شناسی معرفی کنند. اما، همان‌طور که گفتم، اینها تعبیرات مسامحه‌آمیزی است. علوم اجتماعی، به معنای اصلی کلمه، از موجودات نوظهور در این عالم است. دیدِ جامعه‌شناسانه و روان‌شناسانه، به معنای تجربیِ امروزینِ کلمه، از جهان گذشته غایب بوده و در آن وجود نداشته است. بنابراین، هنگامی که علم جدید را مشخصهٔ جهان جدید معرفی می‌کنیم، لازم است که دانشهای اجتماعی را هم بر فهرست دانشهای تجربی و طبیعی بیفزاییم. این مجموعه، مجموعهٔ مهمی را تشکیل می‌دهد.

چهار تفاوت اصلی جهان جدید و قدیم

حال باید ببینیم که علوم اجتماعی و علوم طبیعی-تجربی بر روی هم چه چیزی را برای ما به ارمغان آورده‌اند. من این ثمرات را در چهار مقوله دسته‌بندی می‌کنم. به بیان دیگر، مجموعهٔ دستاوردهای علوم تجربی، اعمّ از اجتماعی و طبیعی، زیر چهار عنوان قرار می‌گیرد. این چهار عنوان، به طور خلاصه و فهرست‌وار، عبارت‌اند از: وسایل، غایات، مفاهیم (تصورات)، پیش‌فرضها (تصدیقات). این علوم چهار عنوان را تازه کردند و چون این چهار عنوان جدیدند، جهان هم جدید است. مجدداً عرض می‌کنم، جهان به معنای در و دیوار جهان و سر و صورت طبیعت نیست. آدمی تنها موجودی است که عالمی متعلّق به خود دارد. هر کدام از ما برای خودمان عالمی داریم. جهان و طبیعت بیرونی جهانی است که حیوانات هم در آن زندگی می‌کنند. برای حیوانات جهانْ مدرن نشده است؛ ولو اینکه در جهانی زندگی می‌کنند که در و دیوارش نو شده و از

کامپیوتر و راه‌آهن و الکتریسیته برخوردار است. هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید که گوسفندها یا اسبها مدرن شده‌اند؛ ولو اینکه در جهان مدرن زندگی می‌کنند. فقط آدمی موجودی است که جهان دارد و از این رو می‌تواند بگوید که جهان انسانی من تازه و نو شده است؛ زیرا انسان در چهار چیزی که برشمردم با حیوانات تفاوت دارد.

ما در زندگیمان غایات و مقاصدی داریم؛ از پاره‌ای چیزها به منزلهٔ وسایل استفاده می‌کنیم تا به مقاصدمان برسیم؛ تصورات و مفاهیمی داریم که واسطهٔ بین ما و عالم خارج‌اند؛ و تصدیقات و تلقّیاتی از عالم داریم که جهان‌بینی ما را تشکیل می‌دهند. ما در این چهار مقوله با حیوانات تفاوت مطلق داریم، و چون چنین است می‌توانیم ادعا کنیم که جهان ما دیگر است و نو شده است. اما حیوانات همچنان در همان جهان اصلی و اوّلی خود زندگی می‌کنند و لذا تفاوت و تحولی در جهان آنها رخ نداده است تا در مورد آنها بتوانیم بگوییم فناتیک یا مدرن هستند. این مقولات در مورد آنها کاربرد ندارد.

در یکی از آیات قرآن در سورهٔ بقره، در بحث از آمدن پیامبران، آمده است: «کانَ النّاسُ اُمَّةً واحِدَةً، فَبَعَثَ اللهُ النَّبیینَ مُبَشِّرینَ وَ مُنْذِرینَ، وَ أنزَلَ مَعَهُمُ الکِتابَ بِالحقِّ لِیَحْکُمَ بَیْنَ النّاسِ.»[۸] مردم، همه، امّت واحد بودند. پیامبران آمدند و این امّت واحد را برآشفتند و میانشان تفاوت و تحول ایجاد کردند و آتش ناهمواری در خرمن تعادل جهانیان زدند. جهان انسانی از آنجا شروع شد که آتش ناهمواری در خرمن تعادل زندگی افتاد. حیوانات هنوز هم امّت واحده‌اند. گوسفندانی که در ترکیه یا در ایران یا کالیفرنیا هستند، همه اهل یک دنیا و یک امّت‌اند و نه امروز با یکدیگر فرقی دارند، نه ده یا صد قرن قبل با یکدیگر فرقی داشته‌اند. حیوانات، از آنجا که امت واحده‌اند، پیغمبری نیز در میانشان نیامده و متفکری نیز در

---

۸. سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۱۳.

بینشان ظهور نکرده که میانشان اختلافهای جدی بیندازد و آنها چنددستگی پیدا کنند و این چنددستگی‌ها مایهٔ رشد و تکاملشان شود. در واقع همین چنددستگی‌ها و اختلاف نظرهایی که انسانها دارند نشانهٔ آدمیت و تفاوتشان با حیوانات است. این ناهمواریها از یک چشم نامطلوب به نظر می‌آید ولی از چشمی دیگر علامت تفاوت عمقی میان جهان انسانها و حیوانات است. از نظر قرآن، پیغمبران میان انسانها نزاع انداختند و اگر آنها نیامده بودند ما همچون حیوانات زندگی می‌کردیم؛ اگر هم نزاعی بود، بر سر لقمه یا طعمه‌ای بود و سطح دعواها از آن بالاتر نمی‌رفت. مولوی مثال دیگری دارد. از دیدگاه مولوی، تا آن هنگام که پیغمبران نیامده بودند در همه جا تاریکی حکمفرما بود، و در تاریکی تفاوتها دیده نمی‌شد.

پیش از ایشان ما همه یکسان بُدیم
کس ندانستی که ما نیک و بَدیم
قلب و نیکو در جهان بودی روان
چون همه شب بود و ما چون شب‌روان
تا برآمد آفتاب انبیا
گفت ای غَش دور شو، صافی بیا[۹]

وقتی که آن آفتاب تابید، تفاوتهای آدمیان، همچون موجوداتی که از تاریکی به نور و از شب به روز آمده باشند، آشکار شد. و چون تفاوت آشکار شد خود را بهتر شناختند. البته، در اثر تفاوتها، اختلافها نیز بروز کرد و نزاعها و جدالها نیز در گرفت. این آتش، هنگامی که روشن شد، هرگز خاموش نشد. جرقهٔ نخستین این آتش را انبیا زدند.

مولوی در ادامه می‌گوید که در روز قیامت آفتاب دومی می‌تابد و

---

۹. مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۲۸۵ ـ ۲۸۷.

تفاوتهایی را که اینجا آشکار نیست در آنجا آشکار می‌کند.

قلب پهلو می‌زند با زر به شب
انتظار روز مـی‌دارد ذَهَب
با زبان حال زر گوید که باش
ای مزوَّر تا برآید روز فاش[10]

□□□

پس قیامت روز عرض اکبر است
عرضْ او خواهد که با زیب و فَر است
هر که چون هندوی بد سودایی است
روز عرضش نوبت رسوایی است
چون ندارد روی همچون آفتاب
او نخواهد جز شبی همچون نقاب[11]

در شب، طلای قَلب با طلای اصل رقابت می‌کند و به او فخر می‌فروشد و می‌گوید، من و تو چه فرقی با همدیگر داریم؟ هر دو یکی هستیم. اما طلای اصل در جواب طلای بدلی می‌گوید، صبر کن تا روز بشود؛ آنگاه روشن و معلوم می‌شود که ما در چه احوالی هستیم!

برآمدن آفتاب، به تعبیر مولوی، یا درآمدن پیامبران، به تعبیر قرآن، آن اختلاف و تفاوت را در جهان انسانی انداخت و ناهمواری را پدید آورد، و بدین ترتیب ما از عالم حیوانات متمایز شدیم. عمدهٔ آنچه به ما برمی‌گردد، عالم درون ماست نه عالم بیرون. از نظر عالم بیرونی، ما، حیوانات و گیاهان، همه در یک دنیا زندگی می‌کنیم و اگر باران یا برف ببارد، یا زمستان و تابستان شود، برای همه است. از این حیث ما

۱۰. همان، دفتر اول، ابیات ۳۲۹۹ـ۳۳۰۰.

۱۱. مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۹۲۲ ـ ۲۹۲۴.

نمی‌توانیم میان خود و جانوران دیگر تفاوتی قائل شویم. اما از هنگامی که به عالم درون و به جهان انسانی رجوع می‌کنیم، تفاوتها آغاز می‌شود.

ما انسانها در زندگی مقصد و غایت داریم. وسایلی را آگاهانه و عالمانه برمی‌گیریم، یا حتی می‌سازیم و اختراع می‌کنیم، برای آنکه به مقاصدمان برسیم. همچنین، ما انسانها همان جهانی را می‌بینیم که حیوانات می‌بینند، اما آن را زیر مفاهیم مختلف می‌بریم، و این از همه مهم‌تر است. دنیا، به تعبیر فیزیکدانها، تنها آن چیزی نیست که به چشم آدمی می‌آید. ما باید مقوله و مفهومی را بر دنیا بیفکنیم تا آن را قابل فهم کنیم. اینها تفاوتهایی است که ما با جانوران دیگر داریم و از اینجاست که دنیای ما از دنیای آنها جدا می‌شود.

تفاوت در وسایل

گفتم که دنیای جدید چهار مقولهٔ تازه را با خود آورده است: مفهومها، تلقیهای ما از عالم، وسیله‌ها، و غایات. اینها همه نو شده و لذا دنیا نو شده است. ملموس‌ترینِ این مقولات تفاوتی است که در وسایل رخ داده است. این تفاوت در وسایل همان است که هر کسی برای اشاره به نو شدن جهان، نخست به آن اشاره می‌کند و بر آن انگشت می‌نهد. در جهان گذشته به کمک حیوانات سفر می‌کردیم و اکنون به وسیلهٔ اتوبوس، هواپیما، یا راه‌آهن سفر می‌کنیم. پس، وسایل ما تغییر کرده‌اند و نو شده‌اند. ساده‌ترین پاسخی که می‌توانیم به سؤال از تفاوت انسان گذشته و انسان مدرن بدهیم، این است که بگوییم وسایلی که مورد استفادهٔ انسان مدرن قرار می‌گیرد با وسایلی که انسان گذشته مورد استفاده قرار می‌داد، تفاوت کرده است. البته این جواب غلط نیست، ولی فقط یک‌چهارمِ جواب است. اشتباه است اگر بپنداریم تفاوت میان ما و گذشتگان فقط در وسایل است و مثلاً آنها از چراغ نفتی استفاده می‌کرده‌اند و ما از چراغ برقی. درست است که ملموس‌ترین تحول در جهان جدید در وسایل رخ

داده است، چنانکه الآن روشنی‌بخشی و روشنی‌گیریِ ما به شیوه‌ای است که حتی به عقل گذشتگان هم نمی‌رسید، اما یک نکتهٔ بسیار مهم در این میان مغفول مانده است که مایلم شما به آن توجه کنید.

شنیده‌اید که می‌گویند هدف، وسیله را موجّه نمی‌کند (یا می‌کند). در این عبارت حقیقتی نهفته است، و آن اینکه میان هدف و وسیله رابطه‌ای وجود دارد. بعضی معتقدند که هیچ رابطه‌ای میان این دو نیست؛ یعنی هدف بر جای خود است و تفاوتی ندارد که از میان راههای مختلف، کدام را برای رسیدن به هدف نهایی انتخاب کنیم. به عنوان مثال، شما اگر بخواهید به مکّه بروید فرقی نمی‌کند که با چه وسیله و از کدام راه بروید: از راه دریا، خشکی، یا هوا. مهم آن است که به مکّه برسید. یا مثلاً فرض کنید که می‌خواهید بر مملکتی حاکم شوید؛ در این حال فرقی نمی‌کند که به شیوه‌های دموکراتیک آنجا را در قبضهٔ خود بگیرید، یا به شیوه‌های انقلابی؛ خونریزی بشود یا نشود. در هر حال شما می‌خواهید بر مسند ریاست بنشینید. می‌گویند هدف وسیله را توجیه می‌کند و مادام که هدف، نیکو و مقدس است، جایز است که هر وسیله‌ای را می‌خواهید برای رسیدن به آن به کار بگیرید. من به لحاظ اخلاقی در این باب بحث نمی‌کنم، گر چه این تئوری به لحاظ اخلاقی غلط است. سخن من ناظر به نکتهٔ دیگری است، و آن اینکه میان هدف و وسیله رابطه‌ای وجود دارد و دست کم باید بپذیریم که با هر وسیله‌ای به هر هدفی نمی‌توان رسید. گمان می‌کنم در این نکته با هم اشتراک نظر داشته باشیم. قدر متیقّنی که در اینجا وجود دارد این است که هر وسیله‌ای آدمی را به هر هدفی نمی‌رساند. با قبول این سخن، اینک به جهان جدید نظر می‌کنیم.

وسیله‌ها هدف‌سازند

جهان جدید وسیله‌های بسیار متنوّعی را پدید آورده است. اصلاً کار

تکنولوژی، وسیله‌اندیشی است. اما، و هزار اما، این وسایل غایاتی را هم با خود به همراه می‌آورند. در این وضعیت شما نمی‌توانید بگویید هدف ما از زندگی معلوم است، لذا این وسیله‌ها را به کار می‌گیریم برای اینکه به اهدافمان در زندگی برسیم. این‌طور نیست. این وسیله‌ها هدف‌ساز نیز هستند. از این وسایل کارهای خاصی برمی‌آید. آنها توانایی‌های معیّنی دارند و شما را با انتخابهای بسیار عجیب و عظیمی روبرو می‌کنند، و از این رو خودبخود بر هدفگیری حیاتی شما هم تأثیر می‌گذارند و معنی و هدف زندگی را برای شما عوض می‌کنند. شما ممکن است متوجه نباشید، اما هنگامی که وسیله‌ای در اختیارتان قرار می‌گیرد شما را به مقصد خاصی می‌کشاند و می‌برد. شما نمی‌توانید بگویید، من متوجه هدف خودم هستم و لذا آن وسایلی را که مرا به هدفم نمی‌رسانند کنار می‌گذارم و وسایلی را که مرا می‌رسانند برمی‌گزینم. چنین نیست. وسیله آن‌طور که ما فکر می‌کنیم خنثیٰ و هیچکاره نیست. این‌طور نیست که وسایل ما صد درصد خادم و مطیع اوامر ما باشند. یکی از ساده‌ترینِ این وسایل پول است. از قدیم می‌گفتند پول وسیله است. حال من از شما می‌پرسم، آیا واقعاً پول وسیله است؟ ممکن است شما بگویید بله، پول وسیله است؛ چون نه زبان دارد و نه دست و پا. پول در جیب یا کیف ماست؛ جایی که خواستیم خرجش می‌کنیم و جایی که نخواستَیم، خرجش نمی‌کنیم. اما آیا واقعاً این‌طور است؟ نه! یقین داشته باشید که اگر میزان ثروت شما از حد خاصی فراتر برود شخص دیگری می‌شوید. اکثر مردم این‌طورند. کم کسی پیدا می‌شود که بتواند در مقابل این وسیلهٔ بی‌زبان خویشتنداری کند و وضعیت روحی و روانی سابق خود را ثابت حفظ کند. بلی، پول وسیله است، اما نباید نسبت وسیله را با صاحبِ وسیله فراموش کرد. اسب هم وسیله است، ماشین و اتوبوس و قطار هم همین‌طورند. هنگامی که شما ماشینی را به کار می‌گیرید، باید در زندگی

خودتان هم تحولاتی پدید آورید تا ماشین بتواند وارد زندگی شما بشود. معنی این سخن این است که با ورود ماشین به زندگی، نحوهٔ بهره‌برداریتان از وقت، روابطتان با دوستان، وضع خانوادگیتان، رفت و آمدتان، سفر و حضرتان، مصرفتان، و... خلاصه همه چیزتان تغییر می‌کند. این همان نکته‌ای است که بسیاری بر آن انگشت گذاشته‌اند و گفته‌اند که نباید تصور کرد که تکنولوژی موضعگیری ندارد و به طور خام و خنثیٰ و بی‌طرف، برّه‌وار و آرام و ساکت در اختیار شما قرار می‌گیرد و شما هستید که به آن موضع‌گیری می‌دهید. چنین نیست. مثالی هست که من همواره در نوشته‌هایم می‌آورم و در اینجا نیز آن را تکرار می‌کنم. اگر چند نفر به جمع ما در اینجا اضافه شوند، ما بالاخره باید جا بجا شویم تا به آنها نیز جا بدهیم. اگر این چند نفر بسیار فربه باشند، یا بسیار شیطان، یا بسیار مدّعی، یا... بیندیشید چه خواهد شد!

آیا شما مهمانی فربه‌تر و شیطان‌تر از تکنولوژی سراغ دارید؟ چنین موجود فربهی، با همهٔ پیچیدگیهایش، وارد عالم انسانی شده است و لذا ذهنیت[12]، نحوهٔ زندگی، روابط، وضع روحی، و از همه مهم‌تر، غایت زندگی ما را تغییر داده است. من مقاله‌ای تحت عنوان «صناعت و قناعت»[13] دارم که مطالعهٔ آن به فهم بیشتر مطالبی که در اینجا می‌گویم یاری می‌رساند و مرا از گفتن پاره‌ای مطالب بی‌نیاز می‌کند. در آنجا من توضیح داده‌ام که ماهیت و خصلت صنعت و تکنیک چیست و با ما چه می‌کند.[14] به تعبیر ساده و امروزی، این ماشینْ فرهنگی را با خود حمل می‌کند و این فرهنگ را به میان همهٔ اقوام، اعم از بافرهنگ و بی‌فرهنگ،

---

12. mentality

۱۳. نگاه کنید به: تفرج صنع، عبدالکریم سروش، انتشارات صراط.

۱۴. البته به کاربردن کلمهٔ «ماهیت» را در این مورد چندان نمی‌پسندم و گمان نمی‌کنم که نسبت دادن لفظ «ماهیت» به صنعت و تکنیک درست باشد.

مـی‌برد و آنـها را بـه رنگ خـود در مـی‌آورد. مـارکس جـملهٔ بسیار هوشمندانه‌ای دارد. او دربارهٔ بورژوازی می‌گوید، بورژوازی همهٔ جهان را بر صورت خویش ساخت. او این سخن را در قرن نوزدهم بیان کرده بود. اگر این سخن در باب بورژوازی صادق باشد، قطعاً در بـاب تکـنولوژی صادق‌تر است. تکنولوژی همهٔ جهان را بر صورت خویش ساخت. به این معنا که هر جـا رفت، چـیزهایی را بـا خـود بـرد کـه دارنـدگان مـاشین و مخاطبان تکنولوژی نتوانستند پس از آن از داشتن آنها خویشتنداری کنند. یعنی، فرهنگ و غایت تکنولوژی بر آنها تحمیل شد و آنها نیز به ناچار آن را پذیرفتند. من در حال حاضر فقط به یک شاخصهٔ تکنولوژی نظر دارم که عبارت است از غایت‌آفرینی. ماشین و تکنولوژی هدف ما را از زندگی عوض کرده‌اند. شاید برای شما که در متن تکنولوژی زندگی می‌کنید و در دل آن بزرگ شده‌اید و تمام ذهن خود را به آن فـروخته‌ایـد ـ و من نـیز ملامتتان نمی‌کنم ـ کشف تفاوت یک ذهن تکنولوژیک با یک ذهن غـیر تکنولوژیک مشکل باشد. بالاخره،

مـــاهیان نـــدیده غـــیر از آب
پرس‌پرسان ز هم که آب کـجاست

شما ماهیانی هستید که در دل آب قرار دارید و لذا تصور بـیرون دریـا و خشکی برایتان مشکل است.

مـاهیان را بـحر نگـذارد بـرون   خاکیان را بحر نگذارد درون[۱۵]

آب حائلی است که نه ماهیان را به بیرون از خود راه مـی‌دهد و نـه غـیر ماهیها را به درون خود؛ هر کدام در عالم خودشان خوش‌اند. بـه هـمین دلیل بهترین راه برای اینکه قـصهٔ تکـنولوژی و ذهـنیت انسـان جـدید را کشف کنید مراجعه به تاریخ است. اگر شما تاریخ انسان، تاریخ تمدن و

---

۱۵. مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۰۷۱.

تاریخ علم را نخوانید، همواره از تکنولوژی درک ناقص و یکجانبه‌ای خواهید داشت، که البته بر داوریهایتان نیز تأثیر خواهد گذاشت. با مراجعه به تاریخ فکری و عقلی انسان[16] این داستان برایتان روشن‌تر می‌شود.

تفاوت در اهداف و غایات

ما در عالم جدید هدفهای تازه‌ای را برای زندگی برگرفته‌ایم. این هدفهای تازه، برای ما بسیار طبیعی شده‌اند، به طوری که گمان می‌کنیم همه باید همین هدفها را داشته باشند. خیلی از سؤالهایی که امروزه در ذهنها می‌جوشد، به دلیل این است که نحوهٔ زندگی جدید را بدیهی گرفته‌اند و بر این اساس می‌پرسند، چرا گذشتگان این‌طور فکر نمی‌کرده‌اند؟ گرایش ما عموماً این است که در هر وضعیتی که زندگی می‌کنیم آن را بدیهی می‌پنداریم. این گرایش به اندازه‌ای در ما قوّت می‌یابد که غیر از آن وضعیت برای ما عجیب و غریب جلوه می‌کند و لذا همواره سؤال می‌کنیم که چرا گذشتگان ما تا این حد سوء تشخیص داشته‌اند و به این مطالب بدیهی که عقل امروزی ما بدانها می‌رسد، دست نیافته بودند؛ آن‌هم نه اشخاص متوسط، بلکه حتی دانشمندان و متفکران بزرگ گذشته. نکتهٔ مهمی که در این میان مغفول مانده این است که هر دورانی بدیهیاتی دارد که در آنها چون و چرا و پرسش نمی‌کند، و اصلاً به همین دلیل هم آنها را بدیهی می‌پندارد. به تعبیر دیگر، هر دورانی عقلانیّتی خاص خود دارد که آن را مسلّم و پذیرفته شده و غیر قابل چون و چرا می‌انگارد. انسان هر دوره بر مبنای عقلانیت و بدیهیات دوران خود به عقلانیت و بدیهیات دورانهای دیگر می‌نگرد و حیرت می‌کند. به عنوان مثال، مسألهٔ حقوق زن را در نظر بگیرید. در عصر ما یک رشته مسائل حقوقی دربارهٔ انسان، اعم از زن و مرد، به قدری بدیهی پنداشته می‌شود که آدمیان دوران ما تعجّب

16. intellectual history of man

می‌کنند که چرا گذشتگان به این حقوق بی‌توجه بوده‌اند. اما این شیوهٔ درستی در تحلیل تاریخ نیست. اگر ما بخواهیم تمام تاریخ را از دیدگاه زمان خودمان بررسی کنیم کاملاً گمراه خواهیم شد و به هیچ وجه به درک ذهنیت گذشتگان نایل نخواهیم آمد. شما برای آنکه حوادث گذشته را بهتر بفهمید، باید عینک گذشتگان را داشته باشید؛ در غیر این صورت به گذشتگان تهمت و برچسب خواهید زد که همهٔ آنان در دوران طفولیّت به سر می‌بردند برعکس بشر امروز که بالغ و رشید شده و همهٔ حرفهایش درست و بدیهی است. از یاد نبرید که آنچه گذشتگان می‌کردند، برای خود آنها واجد همین درجه از بداهت و عقلانیت بوده که امروز ما برای اعمال خود قائلیم. البته در گذشته نیز، همچون امروز، میان متفکران اختلافاتی وجود داشته، اما چنین نبوده است که یکی دیگری را به بی‌عقلی و جنون و سفاهت متهم کند.

من در اینجا سؤالی را مطرح می‌کنم: «شما برای چه زندگی می‌کنید؟» روزی آدمی باید گریبان خود را بگیرد و چنین پرسشی را از خود بکند. کثیری از ما به قدری دچار مشغله‌های ذهنی هستیم و غایتهای تعریف شده را به ما فروخته و تزریق کرده‌اند و ما آنها را به طور بدیهی برگرفته‌ایم که دربارهٔ آنها به هیچ‌وجه سؤال نمی‌کنیم.[۱۷] ما حتی فکر هم نمی‌کنیم که تا چه حد از معنای زندگی دور شده‌ایم. کسانی که دچار بحرانهای روانی

---

۱۷. به یاد دارم در زمانی که در لندن تحصیل می‌کردم، هر روز به هنگام عبور از خیابان با تابلویی مواجه می‌شدم که تبلیغی برای سیگار بود: «Happiness in a Cigar, Called Hamlet». در کنار آن تابلویی بود که عبارتی از انجیل در آن نوشته شده بود. آن عبارت انجیل چنین بود: «چه فایده که آدمی جهانی را ببرد اما خود را ببازد!» این جمله به راستی رایحهٔ وحی دارد. وقتی در یکی از سخنرانیهایم این جمله را ذکر کردم. جوانی اصفهانی که به نوار آن سخنرانی گوش داده بود از اصفهان نزد من آمد و گفت بقیهٔ این جمله را هم به من بگو که زندگی‌ام را عوض کرده است. به راستی دو جهان امروز و دیروز در این دو جمله دیده می‌شود.

می‌شوند، هنگامی که نزد روانکاو یا روان‌شناس می‌روند تازه متوجه می‌شوند که چیزی به نام «معنای زندگی» وجود دارد که هیچ‌یک از این ابزارها، ادوات، وسایل و مسرّتهای ظاهری جای آن را پر نمی‌کند.

در جهان جدید زندگی معنای دیگری پیدا کرده است و مردم دل در گرو غایات دیگری دارند. غایتی که ظواهر و رسانه‌های گروهی به مردم تلقین و در میان آنان ترویج می‌کنند لذت‌جویی و خوش‌باشی است. خلاصهٔ آنچه به عنوان هدف تبلیغ می‌شود، این است که خوش باشیم، بیشتر بخریم، بیشتر مصرف کنیم، بهتر بپوشیم، و بیشتر به غفلت بگذرانیم. یکی از عجایب جهان جدید این است که غفلت، از اصول زندگی شده است. این غفلت امروزه یکی از محورهای زندگی است. اگر به عموم تفریحاتی که در جهان جدید پدید آمده توجه کنید، خواهید دید که تمامی آنها در پی این هستند که توجّه ذهن ما را، ولو برای دَمی، از چهرهٔ جدّی و عبوس زندگی به چیز دیگری معطوف کنند. در جهان جدید، غفلت‌اندیشی به یکی از اساسی‌ترین عناصر غایت‌اندیشی و زندگی‌اندیشی تبدیل شده است.[۱۸] در جهان جدید کثیری از سرگرمیهای آدمیان، کار کردنها، سخن گفتنها و ورزشها نیز از جنس غفلت‌اند و برای غفلت‌زایی به کار می‌آیند. جملهٔ عجیبی که این روزها از آمریکایی‌ها بسیار می‌شنوید این است که: «ما یک بار زندگی می‌کنیم» و لذا این یک بار را باید به خوشی بگذرانیم. در حالی که این نتیجهٔ غلطی است که از آن مقدمهٔ صحیح می‌گیرند. بلی، آدمی یک بار زندگی می‌کند، و لذا باید زندگی سنجیده کند نه زندگی غفلت‌آمیز و لاابالیگرانه.

داستان مارگیر که مولوی در دفتر سوم مثنوی آورده است همین مطلب را بازمی‌گوید. مارگیری در کوه اژدهای افسرده و یخ‌زده‌ای را گرفت و به شهر آورد تا مردم به تماشای آن بیایند و به این وسیله پولی

---

۱۸. عرفای ما حتی علم را نیز از جنس غفلت به شمار می‌آوردند.

جمع کند. مارگیر که می‌پنداشت آن اژدها مرده است، آن را به یکی از شهرهای عراق آورد. اما اژدها نمرده بود بلکه یخ زده بود. مارگیر اژدها را در شهر بر روی پلی انداخت و مردم هم برای تماشای آن جمع شدند. آفتاب تابید و این اژدهای نمردهٔ یخ‌زدهٔ افسرده رفته‌رفته گرم شد و جان گرفت و به جمعیت حمله کرد و چندین نفر را کشت. این افسانه‌ای است که مولوی در مثنوی ذکر کرده است. مولوی چند نتیجهٔ مهم از این افسانه می‌گیرد. یکی از آن نتایج، این نتیجه‌گیری اخلاقی- عرفانی مهم است که در اکثر انسانها، رذیلتها و خصلتهای بد و ناپسند حالت افسرده و یخ‌زده دارند و اگر خورشیدی بر آنها بتابد و گرمایی به آنها برسد، زنده می‌شوند. لذا بهتر است انسانهایی که خصلتهای ناپسند خود را فرو نکوفته‌اند، خود را در معرض گرما قرار ندهند، چون آن مارها و عقربها جان خواهند گرفت و شخص را از میان خواهند برد.

اژدها را دار در برف فراق
هین مَکَش او را به خورشید عراق[۱۹]

این موضوع در مورد بسیاری از سیاستمداران صادق است. سیاستمداران غالباً اشخاص خوب و عادیی هستند؛ اما هنگامی که به مرتبتی می‌رسند، خورشید سیاست بر اژدهای افسردهٔ خودخواهی‌شان می‌تابد و آن اژدها جان می‌گیرد و ناگهان سیاستمدارانْ شیطانها و هیولاها و دیوهای مهیبی از آب در می‌آیند. این افراد اگر به زندگی عادی خود ادامه می‌دادند آدمهای متوسط و متعارفی بودند؛ آزاری به کسی نمی‌رساندند و عمر راحتی را طی می‌کردند. اما هنگامی که خود را به خورشید عراق می‌کشانند، آن آفتها پیدا می‌شود. این مطلب در مورد هر کسی صادق است.

---

۱۹. مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۰۵۷.

نکتهٔ دیگری که مولوی از این داستان نتیجه می‌گیرد و به کار ما می‌آید این است که می‌گوید، بنگرید که چه بر سر آدمیان آمده است که به جای آنکه خود را تماشا کنند، به تماشای مار و اژدها می‌روند؛ در حالی که آدمی تماشایی‌ترین نوع موجودات خلقت است. بقیهٔ موجودات باید به تماشای آدمی آیند، اما چگونه می‌شود که آدمی از ماری به حیرت آید!

آدمی کوهی است، چون مفتون شود
کوه اندر مار حیران چون شود
خویشتن نشناخت مسکین آدمی
از فزونی آمد و شد در کمی
خویشتن را آدمی ارزان فروخت
بود اطلس، خویش بر دلقی بدوخت
صد هزاران مار و کُه حیران اوست
او چرا حیران شده است و ماردوست؟[۲۰]

اگر به غفلت و غفلت‌آفرینیِ تفریحات مدرن نظر کنید، در آنها خواهید دید که هدف زندگی چگونه تغییر کرده است و آدمیان چگونه از اندیشیدن به هدف زندگی می‌گریزند و نمی‌خواهند حتی به آن فکر کنند. در نوبت آتی دربارهٔ مفهومها و تلقّیهایی که ما از عالم داریم سخن خواهم گفت.

پرسش و پاسخ

■ **مسألهٔ پیشرفت علم و پدید آمدن عرصه‌های نو در علوم مختلف در عصر جدید، ادامهٔ یک روند تاریخی است. نمی‌توان گفت علوم تجربی امروزی علوم متفاوتی نسبت به علوم تجربی گذشته‌اند. مبانی تمام علوم در دورانهای**

---

۲۰. مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۹۹۹ - ۱۰۰۲.

ماقبل مدرن شکل گرفته است.

□ اگر منظور شما این است که گذشتگان هم نکته‌هایی را در باب طبیعت فهمیده بوده‌اند، من هم با شما موافقم؛ خصوصاً در طب و بیولوژی، گر چه در علوم ریاضی کمتر بوده است. ارسطو یک بیولوژیست درجهٔ اول بود. داروین، که خودش بزرگ‌ترین بیولوژیست قرن نوزدهم و کاشف یک نظریهٔ دوران‌ساز بود، در یکی از نامه‌هایش می‌نویسد، من بیولوژیستی بزرگ‌تر از این مرد، یعنی ارسطو، ندیده‌ام. بله، قطعاً در گذشته اکتشافاتی وجود داشته است و دانشمندان نکته‌هایی را در باب طبیعت دریافته بودند. در این مورد می‌توان از دانشمندان اسلامی، به عنوان نمونه زکریای رازی را مثال زد که گفته‌اند کاشف الکل بوده، یا ابن‌سینا، که گر چه به عنوان فیلسوف شهرت دارد ولی کتاب *شفای* او بخشهای علمی فراوانی مثل زمین‌شناسی و هواشناسی دارد که نشان می‌دهد او ذهن تجربه‌گری داشته است. او در جایی می‌گوید، هنگامی که در گرگان در بالای کوه بودم، ابر زیر پای من بود و وقتی که از کوه پایین آمدم ابر در بالای سر من قرار گرفت. او می‌خواهد از این نکته نتیجه بگیرد که ابرها ارتفاع دارند و با آسمان آنچنان که دیده می‌شود تفاوت دارند. ابن‌سینا خصوصاً در زمینهٔ مسائل دارویی نیز نکته‌سنجیهای تجربی بسیار خوبی دارد. از قرون وسطای اروپا هم از این قبیل نمونه‌ها می‌توان شاهد آورد. اما با همهٔ این احوال، می‌توان به ضرس قاطع گفت که علم تجربی به معنای امروزی کلمه در گذشته وجود نداشته و علم تجربی یک پدیدهٔ کاملاً نوظهور است. اجازه بدهید در این زمینه مثالی بیاورم. ما امروز می‌گوییم زمین به دور خورشید می‌گردد. گذشتگان می‌گفتند خورشید به دور زمین می‌گردد. هر دو نظر هم تئوری علمی است ـ لزومی ندارد که تئوری علمی حتماً درست باشد؛ مگر امروزه پاره‌ای تئوریهای علمی وجود ندارند که ممکن است غلط باشند؟ نکتهٔ مهم در تئوری گردش خورشید

به دور زمین، بطلان آن نیست. آن نظریه مبانی و عناصری دارد که در علم جدید نیست. تفاوت این دو نظریه در همین مبانی و عناصر است. از نظر گذشتگان حرکت خورشید به دور زمین حرکت طبیعی بود، اما از نظر علم امروز حرکت زمین به دور خورشید حرکت جبری (قسری) است. ماهیت این دو نوع حرکت با یکدیگر فرق دارد، و به همین سبب است که تئوری امروزی با تئوری گذشتگان تفاوت دارد. صحّت و سقم نظریه در این میان مطرح نیست. سنگ در گذشته و امروز به یک صورت به سمت زمین سقوط آزاد می‌کرد و می‌کند، اما حرکت سنگ به طرف زمین در گذشته معنا و تفسیر دیگری داشت و امروز معنا و تفسیر دیگری دارد. گذشتگان می‌گفتند:

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش
باز جوید روزگار وصل خویش[۲۱]

یعنی، اگر چیزی را از اصل خود دور کنید، دوباره می‌خواهد به سوی آن اصل بازگردد؛ و چون سنگ پاره‌ای از زمین است و بر حرکات طبیعت اصل غایت‌جویی[۲۲] حاکم است، سنگ دوباره به سمت زمین، که مرکز عالم است، برمی‌گردد. این حرکتْ حرکت طَبعی است. اما ما امروز در این باره می‌گوییم سنگ به طرف زمین می‌آید، زیرا نمی‌تواند نیاید. جاذبه، سنگ را به طرف زمین می‌کشد و لذا حرکت سنگ حرکت طبعی نیست بلکه حرکت قسری است. شما اصلاً نباید به صورت ظاهر قضیه نگاه کنید. پدیده‌های طبیعت یکسان‌اند؛ آنچه تفاوت می‌کند تفسیرهایی است که ما بر آنها می‌گذاریم. علم جدید غایت‌اندیش نیست و آمیخته به ریاضیات است. اما علم گذشته غایت‌اندیش بود و آمیخته به ریاضیات

---

۲۱. مثنوی، دفتر اول، بیت ۴.

22. teleology

هم نبود. این دو تفاوت حدّاقل دو فرق مهم علم جدید با علم گذشته است.[۲۳] این کتاب، کتاب کلاسیک مهمّی است. من بر ترجمهٔ فارسی این کتاب مقدمهٔ مفصلی نوشته‌ام تا روزآمد شود. این کتاب بین سالهای ۱۹۳۰ـ ۱۹۲۰ نوشته شده است و من به خاطر اینکه آراء جدیدتر فلسفهٔ علم هم در آن آمده باشد، آن را تا دههٔ ۱۹۸۰ به روز کرده‌ام. در آنجا من کوشیده‌ام توضیح بدهم که علمْ چند دوران، از جمله دوران ارسطویی، را پشت سر گذاشته است. علم جدید فرزند دورانِ تازه‌ای است که از رنسانس آغاز شده است.

■ فرمودید تکنولوژی هدف ما را از زندگی تغییر داده است و آن‌طور که به نظر من آمد اشاره کردید که تکنولوژی در واقع به ما تحمیل شده است. آیا شما در نسبت دادن این یافته‌های منفی به تکنولوژی مقداری زیاده‌روی نمی‌کنید؟ شاید این یافته‌های منفی مربوط به نحوهٔ استفادهٔ ما از تکنولوژی باشد.

◻ قصد من حمله به تکنولوژی نبودـ البته اشکالی ندارد که کسی به تکنولوژی حمله کند، ولی قصد من این نبود. تکنولوژی قابل نقد است؛ یعنی، قابل تفحّص و بررسی است. باید شؤون و احوال تکنولوژی را زیر ذره‌بین گذاشت و از چیستی آنچه تحت عنوان تکنولوژی در جهان ما پدید آمده است، پرسش کرد. من البته نگران پیامدهای تکنولوژی هستم، و همهٔ ما باید نگران این امر باشیم. هیچ‌کس نمی‌تواند تضمین کند چیزی مثل تکنولوژی که خودرو بوده، در همهٔ احوال بهترین نتایج را به بار خواهد آورد. تکنولوژی به شکل کنونی آن و با این حجم و عظمتی که پیدا کرده، محصول برنامه‌ریزی و نقشه‌کشی هیچ احدی یا مجموعه‌ای نبوده است. تکنولوژی در بستر و در خاک تاریخ به صورت خودرو پدید آمده است. البته هر کسی به فراخور توان خود کار اندکی در این باب کرده

---

۲۳. نگاه کنید به: مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، آرثر برت، ترجمهٔ عبدالکریم سروش، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۷.

است، ولی هنگامی که این کارهای اندک بر روی هم جمع شدند و به هیأت و حالت امروزی درآمدند چیز تازه‌ای پدید آمد. تکنولوژی محصول عزم و اراده و تدبیر احدی نبوده است. امور خودرو هیچ‌گاه تضمین‌شده نیستند. حتی امور برنامه‌ریزی شده یا تدبیر شده گاهی از خط خارج می‌شوند، چه رسد به اموری که به طور خودبخود رشد می‌کنند. از این رو، پیامدهای امور برنامه‌ریزی ناشده و خودرو هیچ‌گاه از نظر نیکی و سودمندی تضمین‌شده نیست. آنچه بیشتر مورد تأکید من بود این بود که ما باید به فکر این مطلب باشیم که هنگامی که تکنولوژی، با همهٔ فربهی خود، وارد معیشت ما شد، ما را به حال پیشین خودمان باقی نمی‌گذارد. من مثال قبلی را تکرار می‌کنم: بسیار ساده است که گفته شود پول وسیله‌ای است بی‌زبان و خنثی که انسان باید از آن حسنِ استفاده کند. اما من می‌گویم این نظر یک افسانه است. این سخن در بادی نظر حرف موجّهی است، ولی در واقع ناموجّه است. اینکه پول سخن نمی‌گوید، کاری نمی‌کند و اراده‌ای ندارد، درست؛ اما نتیجه‌ای که آدمی از این مقدمات می‌گیرد نتیجهٔ نادرستی است. ما به تجربه دیده‌ایم که پس از آنکه پول به دست کسی رسید، بدون آنکه سوءاستفاده‌ای در میان باشد، او را وسوسه می‌کند و اراده و امیال شخص را تحت تأثیر قرار می‌دهد. شما تکنولوژی را حداقل در حکم پول بدانید. البته تکنولوژی بسیار جهت‌دارتر و گزنده‌تر از پول است. پول با ورود خود به جهان، بسیاری امور دیگر را پیرامون خود پدید آورد که افزایش قدرت خرید فقط یکی از آنهاست.[۲۴] در کنار افزایش قدرت خرید، هزار مسألهٔ جنبی پیش می‌آید.

---

۲۴. هنگامی که کارت اعتباری خود را دریافت کردم، در کنار آن نوشته بود: «قدرت خرید شما را بالا می‌برد.» به فکر رفتم! این جمله چه چیز را تبلیغ می‌کند؟ همین جملهٔ ساده، دقیقاً به زندگی من هدف می‌دهد و می‌گوید کمال آدمی در بیشتر خریدن است؛ بشتابید تا رستگار شوید! و وسیلهٔ این امر را نیز در اختیار من قرار داده است.

شما گمان می‌کنید پدیده‌ای به نام دزدی چگونه در این دنیا پدید آمد؟ به وسیلهٔ پول! عده‌ای به خاطر کسب و تحصیل پول دست به دزدی می‌زنند. بعضی امور در آغاز بسیار بی‌زبان و ساکت‌اند، اما با ورود خود به جهان هزار پیامد خواسته و ناخواسته را با خود می‌آورند.[۲۵] دلیل این مسأله هم این است که این امور بر انسانی افزوده می‌شوند که صدها زمینه دارد که پیشتر خفته بوده ولی اینک، همچون اژدهایی که مولوی می‌گفت، بیدار می‌شوند و به کار می‌افتند. پول و ثروت هوسهای خفتهٔ آدمی را بیدار می‌کند و از اینجاست که سرنوشت‌ساز می‌شود. تکنولوژی تا این حد ساده نیست که بگوییم اگر از آن حسن استفاده شود، امر خوبی است و اگر از آن سوء استفاده شود، امر بدی است. رابطهٔ ما با تکنولوژی بسیار پیچیده‌تر از این است. از پول و ثروت که گاه قابل مذمّت‌اند[۲۶]، می‌گذریم و به سراغ علم می‌رویم که چنان مذمّتی در حق آن نمی‌رود. علم امر بسیار عالی، شریف و نزیهی است، اما آیا شما فکر می‌کنید هر وقت که علم بیاید با خود خیر و برکت به دنبال می‌آورد؟ خیر! این مطلب از جمله هشدارهایی است که عرفا و اخلاقیون ما از گذشته داده‌اند.

علم‌های اهل دل حمّالشان
علم‌های اهل تن اَحمالشان

---

۲۵. یکی از اساتید اقتصاد در اصفهان به من گفت، شما می‌دانید دزدها چقدر به عالم بشریت خدمت کرده‌اند؟ یکی از آن خدمات این است که موجب رواج و رونق صنعت قفل‌سازی شده‌اند! سخن او درست است. امور ناخواسته در این عالم بسیار زیاد است. همین که انواع قفلهای الکترونیکی و مکانیکی برای حفاظت اموال از شرّ دزدها و مزاحمان پدید آمده‌اند.

۲۶. شاید به دلیل اینکه ما در فرهنگهای دینی متولد شده و رشد کرده‌ایم، همواره پول را امر آلوده‌ای می‌دانیم. در فرهنگهای اسلامی، مسیحی و یهودی، پول امر مذمومی است. فروید نیز در تعبیر خواب خود می‌گوید که یهودی‌ها، مسیحی‌ها و مسلمانها پول را در خواب همیشه به صورت نجاست و کثافت می‌بینند و سرّ این مطلب آن است که پول در این فرهنگها سمبل چیزی چرک و آلوده است و لذا این‌طور نشان داده می‌شود.

علم چون بر دل زند یاری شود
علم چون بر تن زند باری شود[۲۷]

این هشدارها به این خاطر بوده است که علم امر بی‌اثری نیست و هنگامی که آمد، علیٰ‌رغم قداست و نزاهتی که دارد، آدمی را بکلّی تغییر می‌دهد و بسا در بیشتر افراد آثار سوء به وجود آورَد. حداقل اثر سوء آن، این است که ممکن است صاحب خود را خودپسند و متکبر سازد. تکنولوژی هم می‌تواند این‌طور باشد. به تکنولوژی نمی‌باید به عنوان یک موجود خنثی نگاه کرد. مقصود من البته این نیست که تکنولوژی اساساً مستلزم شرّ و خباثت است و از درون آن ذاتاً بدی بیرون می‌آید. سخن من این است که باید در نسبت میان تکنولوژی و زندگی انسان مدرن تأمل بیشتری کرد. این مهمان که به جهان ما پا نهاده صاحبخانه را هم دستپاچه کرده است. این صاحبخانه دیگر همان صاحبخانهٔ سابق نیست. تکنولوژی مهمانی است که جا را بر صاحبخانه تنگ کرده و سامان زندگی او را به نحو دیگری در آورده، به طوری که حتی غایت و هدف زندگی او را نیز تغییر داده است. مهمانی را در نظر بگیرید که تقاضاهای زیادی از شما داشته باشد ولی شما نتوانید او را از سر خود باز کنید. در این صورت زندگی شما اندک اندک تبدیل به جوابگویی به تقاضاهای او می‌شود. تکنولوژی و علم در جهان جدید چنین میهمانانی هستند. اینها امور بی‌زبان و ساده و ساکنی نیستند که بر جای خود نشسته باشند و هیچ چیز از ما نخواهند. اینها بسیاری چیزها از ما می‌خواهند. در حال حاضر زندگی ما تماماً تبدیل شده به جواب دادن به نیازهای تکنولوژی؛ همان تکنولوژیی که ابتدا گمان می‌کردیم بردهٔ ماست.[۲۸] علم و تکنولوژی جدید

۲۷. مثنوی، دفتر اول، ابیات ۳۴۵۲ ـ ۳۴۵۳.

۲۸. حتی اگر تکنولوژی را بردهٔ خود نیز فرض کنیم، نباید از یاد ببریم که در دوران برده‌داری

چنان فراگیر و ریشه‌دار شده‌اند که در واقع عین زندگی ما محسوب می‌شوند، به طوری که کمتر می‌توانیم بیرون از آنها بایستیم و دربارهٔ آنها فکر کنیم و در آنها نظر بیفکنیم و ببینیم که با آمدن آنها چه به سر ما آمده است و دیگران که در گذشته از آنها برخوردار نبودند، چگونه می‌اندیشیده‌اند. خلاصه، عقلانیت تازه‌ای برای ما پدید آمده است.

■ **شما فرمودید که هر عصری پاره‌ای نظریات را به عنوان بدیهیاتِ مختصّ به خود دارد. آیا ممکن نیست بدیهیاتی وجود داشته باشند که فراتر از زمان و مکان باشند؟ به طور کلّی حد و مرز میان بدیهیاتی که محدود به مکان و زمان هستند و آنها که چنین محدودیتی را ندارند، چیست؟ آیا اصلاً بدیهیاتی فراتر از زمان و مکان وجود دارد؟**

□ بلی! من نمی‌خواستم بگویم که هیچ‌گونه بدیهیِ فوق زمان[۲۹] وجود ندارد. من خواستم بگویم که دست کم یک دسته از گزاره‌ها وجود دارند که در یک دوران بدیهی به نظر می‌رسند و در دوران دیگر غیر بدیهی به نظر می‌آیند. لااقل بخشی و مجموعه‌ای از افکار ما این‌گونه‌اند. با قوت گرفتن مکتبهای پست‌مدرن پرسش شما هم دربارهٔ بدیهیات فوق مکان و زمان به این صورت مطرح می‌شود که آیا حقیقتاً بین دورانهای مختلفِ فکر و عقلانیت بشری گسست وجود دارد یا پیوستگی؟ همان‌طور که می‌دانید، علی‌الاصول دو مکتب در باستان‌شناسی علم[۳۰] وجود دارد. یکی از این مکاتب مبتنی بر نظریهٔ گسست است، که کسانی مثل فوکو و دیگران آورده‌اند. مطابق این نظریه، هنگامی که از یک دوران به دوران

هم این‌طور نبود که نسبت میان ارباب و برده نسبت یک‌سویه‌ای باشد. ارباب می‌بایست تا حدی خود را با برده تنظیم کند، و جز این ممکن نبود. علی‌رغم آنکه ارباب همه گونه اختیارات، حتی بر جان بردهٔ خود داشت، چنین نبود که بودن و نبودن برده یکسان باشد و برده در این میان فقط بارکش و باربری بی‌اثر محسوب شود.

29. timeless

30. archaeology of knowledge

دیگر می‌رویم گویی از روی خندقی می‌پریم. به تعبیر دیگر، گویی دوران گذشته و دوران کنونی مانند دو قارهٔ متفاوت‌اند، به طوری که دوران پیشین، بدیهیات و معیارهای خود را داشته و دوران حاضر نیز معیارها و بدیهیات خود را دارد و این دو دوران هیچ ربط و نسبتی نیز با هم ندارند. این نظریه به گسست معرفت‌شناختی[31] میان دورانهای مختلف قائل است. مکتب دیگر قائل به تداوم معرفت‌شناختی[32] است. بر مبنای این نظریه، میان دورانهای معرفت بشری چنان گسستی نیست، بلکه ما با گذشتگان خطوط مشترکی داریم و کم و بیش در یک جاده حرکت می‌کنیم.

بنده شخصاً از قائلین به تداوم معرفت‌شناختی‌ام و نمی‌توانم یک گسست مطلق و کامل معرفت‌شناختی را بپذیرم، زیرا این نظر مشکلات بسیاری پدید می‌آورد که یکی از آن مشکلات، همین سؤالی است که شما مطرح می‌کنید؛ یعنی مسألهٔ یونیورسال‌ها[33]. این امر باعث پدید آمدن مشکلاتی در بسیاری از مسائل، از جمله در مسائل مربوط به انسان و حقوق انسان می‌شود. قائلان به گسست معرفت‌شناختی، این بحث را منحصر به دوره‌های تاریخی نمی‌کنند، بلکه آن را به فرهنگها هم تعمیم می‌دهند. به عنوان مثال، از دیدگاه آنها، فرهنگ ما مسلمانها و به طور کلی شرقی‌ها، بدیهیات و کلیاتی دارد و فرهنگ غربی بدیهیات و کلیات دیگری دارد، و میان این دو فرهنگ گسست مطلق برقرار است. در چنین دیدگاهی تقریباً هیچ جای دفاعی از حقوق انسان باقی نمی‌ماند. یعنی هر کسی می‌تواند هر کاری را در فرهنگش انجام بدهد و قائل باشد که آن کار در آن فرهنگ خوب و پسندیده است، گر چه برای فرهنگی دیگر بد

---

31. epistemological rupture

32. epistemological continuity

33. universals

باشد. قصد من به هیچ وجه ورود به آن وادی نبود و طرفدار آن تز هم نیستم. اما البته نمی‌شود انکار کرد که از سطح برخی کلّیهای تجریدی که بگذریم، همین‌که ارتفاعمان را کم کنیم و به زمین نزدیکتر شویم، خواهیم دید که بیشتر چیزهایی را که مردم یک دوران، خصوصاً در عالم ارزشهای انسانی، بدیهی می‌گیرند، مردم دوران دیگر غیر بدیهی می‌گرفته‌اند، و بالعکس. فویرباخ[۳۴]، که حلقهٔ واسطی میان هگل و مارکس بود، کتاب بسیار مهمی به نام گوهر مسیحیت[۳۵] دارد. انگلس در جایی نوشته است که همهٔ ما برای مدتی فویرباخی بودیم و آثار او را می‌خواندیم و در چارچوب فکری او می‌اندیشیدیم. فویرباخ در آن کتاب حرفهایی شنیدنی دارد. یکی از حرفهای مهم او در آن کتاب این است که هنگامی که به تاریخ ادیان نگاه می‌کنیم، با پدیدهٔ جالبی روبرو می‌شویم. آن پدیده این است که کفر یک دوران، ایمان دوران دیگر است. اتفاقاً من چیزی نزدیک به همین مطلب را در یکی از نوشته‌های اخیر جان هیک[۳۶]، فیلسوف دینی معاصر، دیدم. جان هیک در آن کتاب احوال یکی از بزرگان گذشتهٔ مسیحیت را آورده که متهم به بدعتگذاری در مسیحیت شده بود. هیک می‌گوید، وقتی که به تاریخ مسیحیت مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم بدعتهای یک دوران بعدها تبدیل به امور مقدّس شده‌اند. یعنی، ابتدا کسی را به نام بدعتگذار مورد حمله و تهدید و تکفیر قرار داده‌اند، ولی بعدها او را تجلیل کرده‌اند. اگر این پدیده را از دید فرهنگ‌شناسی نگاه کنیم، تقریباً نتیجه همان است: آنچه روزگاری برای عده‌ای بداهتاً بدعت و کفر و ضدّ دین بود، در دوران دیگری بداهتاً عین ایمان و دیانت و دین‌ورزی شد. از این قبیل اتفاقها در

---

۳۴. لودویگ فویرباخ (۱۸۷۲ - ۱۸۰۴) Ludwig Feuerbach. در دانشگاه هایدلبرگ به تحصیل الهیات پرداخت... در دانشگاه برلین نزد هگل فلسفه خواند... با مارکس مکاتبه داشت...

35. *The Essence of Christianity*

۳۶. جان هاروود هیک (- ۱۹۲۲) John Hich.

تاریخ ادیانْ بسیار رخ داده است. و همین است که ما را وامی‌دارد در بدیهیات دوران خودمان تأمل بیشتری کنیم و به محض آنکه نکته‌ای به نظرمان روشن، بدیهی و بی‌چون و چرا رسید دیگران را متهم نکنیم، بلکه بیندیشیم که شاید ریشه‌های عمیق‌تری در آن وجود داشته باشد. اتفاقاً یکی از کارهایی که آقای برت در کتاب *مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین* کرده، دقیقاً همین است که نشان داده بدیهیات دانشمندان در دورانهای مختلف چه‌ها بوده و چگونه آنچه بدیهی فرض می‌شده است، بر متدولوژی علمی آنها تأثیر گذاشته است.

■ **دربارهٔ تفاوت تفسیرها در جهان گذشته و امروز مطالبی را گفتید و مثالی را هم در مورد حرکت آوردید. آیا شما قائل به این نظریه هستید که تعدادی دانشمند در طول زمان، به صورت پیوسته، قوانین ساده‌ای را کشف کردند و بعدها این قوانین کامل‌تر شد، یا معتقدید که وضعیت امروز ما نتیجهٔ کشفهای بسیار بزرگ است؟مثلاً، اگر نیوتن قوانین حرکت را کشف نمی‌کرد کسان دیگری بعداً آن را کشف می‌کردند. اگر اینها بر هم انباشته نمی‌شد، در حال حاضر تئوریهای جدید فیزیک نمی‌توانست کشف شود. یعنی این هیچ ربطی به آن شخص خاص نداشته است که کشفِ به آن بزرگی را صورت دهد.**

□ سؤال شما به طور خالص مربوط به تاریخ علم است. من جواب شما را به اختصار می‌دهم. دو تئوری در باب رشد علم و تفسیر تاریخ علم وجود داشته است و تاکنون هم وجود دارد. سؤال این تئوریها این است که چرا علم چنین تاریخی داشته است؟ فلسفهٔ علم تا مدتی دستوری [۳۷] بود؛ به این معنا که عهده‌دار بیان این مطلب بود که چه باید گفت تا علمی شمرده شود. اما بعداً تعریف فلسفهٔ علم تغییر کرد. کار فلسفهٔ علم، با تعریف فعلی آن، نشان دادن عقلانیت در تاریخ علم است، یعنی توضیح این مطلب که آیا رشد علم از یک شیوهٔ عقلانی پیروی کرده است یا خیر.

---

37. normative

غرض از عقلانی در اینجا تقریباً logical بود. یعنی، قدمهای بعدی در تاریخ علم، آیا منطقاً دنباله قدمهای قبلی بود یا نه؟ این تقریباً مبتنی و منطبق بر سؤالی است که شما مطرح کردید.

طبق اطلاعی که من دارم، مورخان و فیلسوفان علم تقریباً به این نتیجه رسیده‌اند که هیچ عقلانیت[38] و روند منطقی[39] در رشد تاریخ علم وجود نداشته است. یعنی، نمی‌توان گفت چون فلان تئوری در فلان زمان متولّد شد، پس از آن هم باید آن تئوری دیگر می‌آمد. همچنین نمی‌توان ادعا کرد که علم به این صورتی که در مغرب‌زمین رشد کرده، در هر جای دیگری هم که بود به همین راه می‌رفت. تاریخ علم واقعاً چنین چیزی را نشان نمی‌دهد و خیلی پراکنده‌تر از آن است که در بادی نظر دیده می‌شود. من همیشه به شاگردانی که نزد من تاریخ و فلسفهٔ علم می‌خواندند می‌گفتم وضعیت شما در دانشگاه مثل وضعیت و حالت یک مشتری است در یک رستوران. شما به رستوران می‌روید و غذا سفارش می‌دهید. یک گارسون تمیز، غذا را در بشقابی تمیز، به همراه دستمال و چاقو و چنگالی تمیز برای شما می‌آورد و شما آن را صرف می‌کنید و می‌روید؛ اما هیچ‌گاه به داخل آشپزخانه نمی‌روید. چه بسا اگر به داخل آشپزخانه بروید دیگر آن غذا را نخورید. تاریخ علم اینچنین است. تئوریهای تمیز و شیکی که در دانشگاه به شما می‌دهند، مثل غذاهای رستوران است. برای اینکه به آشپزخانهٔ علم سر بزنید، باید به سراغ تاریخ علم بروید. در آنجا خواهید دید که پشت بعضی از تئوریها تقلب و عددسازی و حتی دزدی بوده است. تاریخ علم، تاریخ عجیب و غریبی است و اصلاً آن‌طور که به ظاهر نشان داده می‌شود نیست.

زمانی جمله‌ای را از ماکسول، فیزیکدان مشهور انگلیسی، ترجمه

38. rationality

39. logicality

می‌کردم. در آن جمله گفته بود: «علم، محصول عالی‌ترین بُعد وجود انسان، یعنی بُعد عقلانیت اوست. آدمی ابعاد گوناگونی دارد، اما هنگامی که وارد علم می‌شود تنها با بُعد علمی ـ عقلانی محضش وارد می‌شود.» تمام بررسیهای یک قرن اخیر در تاریخ علم در واقع جواب ردّی به این جملهٔ ماکسول بود. دانشمندان وقتی که وارد عرصهٔ علم می‌شوند نه فقط با مغزشان، بلکه با تمام وجودشان وارد می‌شوند. از همین رو اگر طمع، هوس، یا میل به تقلّب دارند، تمایلات خود را در علم دخیل می‌کنند. تاریخ علم صحنهٔ تمام‌عیارِ شخصیتِ جامعِ آدمی است. اصلاً چنین نیست که مغز انسان در تاریخ علم به صورت سرطانی متورّم و بزرگ شده باشد. این مطلب را می‌توان به راحتی در علم نشان داد. پاره‌ای از مورّخان علم حتی در مورد نیوتن نوشته‌اند که این آدم عددسازی می‌کرد برای اینکه فرمول خودش را درست در بیاورد!

در زمان نیوتن فاصلهٔ زمین و ماه آن‌قدر روشن نبود و او برای محاسبات جاذبی خودش به دانستن میزان این فاصله احتیاج داشت. چنین دقتی در کار نبود. آیا شما واقعاً گمان می‌کنید که اگر در نسبت عکس مجذور که در تبادل جاذبهٔ دو جسم وجود دارد، عدد ۲ را به ۱/۹۹۹ تبدیل کنیم، در نتیجهٔ محاسبات تغییری پیدا می‌شود؟ زیبانویسی فرمول است که آن را ۲ کرده است. یکی از کارهای علم ساده کردن[۴۰] است. تنها به همین دلیل ـ و نه به دلیل تجربی ـ فرمولها ساده‌اند. تجربه در آن فرمول هیچ فرقی میان عدد ۲ و یک عدد کسری بسیار نزدیک به ۲ نشان نمی‌دهد. یعنی، گذشته از عددسازی، اقتضائاتی در علم تجربی هست که از مقوّمات آن است.

■ **به نظر شما ریشهٔ کلّ علم جدید چیست؟** به نظر من ریشهٔ علم جدید همان قوانین ساده‌ای است که دو یا سه هزار سال پیش پیدا شده است و کم کم

---

40. simplicity

کامل‌تر شده است.

□ یعنی به عقیدهٔ شما علم کومولاتیو[۴۱] است. این هم مطلبی است که در تاریخ علم و فلسفه خیلی مورد بحث واقع شده است. من تقریباً هیچ‌کس را نمی‌شناسم که امروز این نظر را داشته باشد. اتفاقاً عکس آن را صادق می‌دانند و می‌گویند علم اصلاً کومولاتیو نیست. یعنی، انباشته شدن معلومات بر یکدیگر علم را به وجود نمی‌آورد. علم همیشه در پرتو یک نظریهٔ مادر پدید می‌آید.[۴۲] اگر نظریه‌های مادر وجود نداشته باشند، آزمایشها و یافته‌های خُرد، به صورت پراکنده می‌مانند و مجموعه‌ای را تشکیل نمی‌دهند. نقش مهم نظریه‌های مادر این است که به تمام یافته‌های خُرد پراکنده جان و جایگاه می‌دهند و آنها را خویشاوند می‌کنند و در زیر یک چتر گرد می‌آورند. به همین دلیل رشد علم را رشد انباشتنی نمی‌دانند.

■ من کاملاً قبول دارم که تغییرات جهان جدید به وسایل آن مربوط است. نیز این را می‌دانم که این تغییرات تا چه حد ماهوی است... در واقع آن اژدها وجود داشت و یخ زده بود. تکنولوژی باعث می‌شود که این اژدها بیدار شود. سؤال من این است که آیا اگر قرار باشد آن اژدها کشته شود، نباید در درجهٔ اول بیدار شود؟ آدمی را در نظر بگیرید که نمی‌گذارند حرف بزند و او هم هیچ حرفی نمی‌زند تا بدانیم او چیست و کیست. شما تأکید زیادی بر علم و اثر آن بر زندگی انسان گذاشتید. آنچه شما از انسان گفتید، انسانی بود که به آب دسترسی ندارد اما شناگر ماهری است. تفاوت انسان در دنیای قدیم و دنیای جدید تنها در همین است که ما شناگرانی هستیم که به آب دسترسی داریم. به عقیدهٔ من انسان دنیای قدیم و انسان دنیای جدید چندان تفاوتی با هم ندارند.

---

41. cumulative

42. meta-theory

مسائلی که شما گفتید به اصل وجود انسان برمی‌گردد، که دارای آن حیثیت درونی اخلاقی نبوده است که قابلیت پذیرش علم یا تکنولوژی را داشته باشد. با توجه به این نکته، چه تفاوتی است میان انسان ناآگاهی که چندین هزار سال پیش در بیابانهای عربستان زندگی می‌کرد و انسان ناآگاهی که امروز زندگی می‌کند؟ نفس انسان، همان نفس است. مشکلاتی که انسان قدیم با آن روبرو بوده است ـ نظیر غرور و خواسته‌های نفسانی ـ مشکلات انسان جدید هم هست. این مشکلات همان مواردی است که قرآن هم درباره‌اش انواع و اقسام مثالها را ذکر کرده است.

□ هنگامی که بحث تجربی می‌کنیم باید به قرائن و شواهد تجربی مراجعه کنیم. چه بگوییم انسان همان است و چه بگوییم انسان خصلتاً و ماهیتاً فرق کرده است، در هر مورد بالاخره باید نشان بدهیم که چرا و به چه دلیل می‌گوییم فرق کرده یا نکرده است. تمسّک جستن به تعلیمات دینی حوزهٔ دیگری دارد که فعلاً آن را وارد بحثمان نمی‌کنیم. در حال حاضر من در حوزهٔ بیرون دینی بحث می‌کنم.

من پیشاپیش می‌گویم که هیچ داوری در این باب ندارم و عقل من به این مطلب نمی‌رسد که جهان جدید بهتر از جهان قدیم است یا جهان قدیم بهتر از جهان جدید است. من در اینجا انصافاً قائل به گسست معرفت‌شناختی هستم. یک فراتاریخ[۴۳] هم وجود ندارد که آدمی به آنجا برود و از آن دیدگاه بگوید که کدام‌یک از اینها بهتر است. هوس بازگشت به دنیای گذشته را هم نباید کرد، زیرا ظاهراً نشدنی است و دلیلی هم برای چنین بازگشتی وجود ندارد. هیچ‌کس نمی‌تواند اثبات کند که جهان گذشته و معیشت پیشینیان لزوماً و اخلاقاً بهتر از جهان جدید بوده است؛ لااقل بنده ـ علی‌رغم آنکه کاوشهای زیادی در این باب کرده‌ام ـ به چنین دلیلی برخورد نکرده‌ام.

---

43. metahistory

اما اینکه شما می‌گویید این اژدها را بیدار کنیم تا بعد بتوانیم آن را بکشیم ـ چند سؤال اینجاست. اولاً شما از کجا مطمئن هستید که بعداً می‌توانید آن اژدها را بکشید؟ ممکن است خدای نکرده آن اژدها شما را بکشد!

شد غلامی که آب جو آرَد	آب جو آمد و غلام ببرد
دام هر بار ماهی آوردی	ماهی این بار رفت و دام ببرد

اتفاقاً داستان مولانا بیانگر همین مطلب است. هنگامی که آن اژدها جان گرفت، اولین کسی راکه کشت همان جناب مارگیر بود! ثانیاً، حتی اگر شما موفق شدید که سر آن مار را ببُرید و اژدها را بکشید، باید توجه کنید که بحث بر سر این نیست که زور ما به اژدها می‌رسد یا نمی‌رسد. بحث این است که از آن به بعد زندگی ما تغییر خواهد کرد و به جنگ با اژدها بدل خواهد شد. آنچه بیشتر مدّ نظر من است این نکتهٔ دوم است. هنگامی که این اژدها وارد زندگی شد، زندگی آسوده و آرام قبلی شما تمام خواهد شد. اینکه زور شما به اژدها برسد یا نرسد، مطلب دیگری است ـ و البته هیچ تضمینی هم وجود ندارد که زور من و شما به اژدها برسد.

دین و دنیای جدید(۲)

عبدالکریم سروش

در نوبت گذشته توضیح دادم که انسان تنها جانوری است که عالم دارد؛ یعنی دیدی از خود را بر موجودات بیرون از خود می‌افکند و از آنها تصویری نزد خود می‌سازد و در چهارچوب آن تصویر، زندگی و داوری و اقدام و عمل می‌کند. حیوانات گرچه در همین جهان فیزیکی که ما در آن زندگی می‌کنیم، زندگی می‌کنند، اما تصویری از عالم ندارند و به تعبیر دیگر، در عالَمی زندگی نمی‌کنند و عالم خود را تغییر نمی‌دهند. حیوانات، جهان‌بینی، ایدئولوژی، و اساساً دید تئوریک نسبت به عالم ندارند. این مقولات تماماً متعلّق به آدمیان است و به همین سبب ما آدمیان عالَم خود را نو می‌کنیم و از جهانی به جهانی دیگر پا می‌گذاریم و تبدّلِ دوباره پیدا کنیم. حتی مهم‌تر و بالاتر از اینها، ما دچار از خودبیگانگی و الیناسیون[1] می‌شویم. در این حالت ما خود را عوضی می‌گیریم و می‌بینیم. موجود دیگری را به جای خود می‌نشانیم و در عین حال درنمی‌یابیم که خود را عوض کرده و پوست انداخته و صورتبندی غلطی از خود، به خود ارائه داده‌ایم. چه بسا که عمری را با بیگانه زیسته و بیگانه‌ای را خود پنداشته‌ایم. از خودبیگانگی اتفاقی است که در عالم انسانی می‌افتد و فقط

---

1. alienation

آدمی به آن مبتلا می‌شود، ولی در حیوانات ـ و البتّه در موجودات بی‌جان به طریق اولیٰ ـ از خودبیگانگی وجود ندارد و چنین آفتی آنها را تهدید نمی‌کند.

در مورد زندگی در جهان بیرونی نیز چنین وضعیتی رخ می‌دهد. همهٔ آدمیان در یک جهان زندگی نمی‌کنند. ما گرچه به ظاهر در جهان فیزیکی واحدی به سر می‌بریم اما دنیاهای ما با یکدیگر متفاوت است، و به قول مولوی:

خلق در بازارْ یکسان می‌روند
آن یکی در ذوق و دیگر دردمند
همچنان در مرگ یکسان می‌رویم
نیم در خسران و نیمی خسرویم[۲]

معنای ورود به عالم جدید

سؤال بسیار مهمّی که در اینجا مطرح می‌شود این است که ما به چه معنا و با چه معیاری می‌توانیم بگوییم وارد جهان جدیدی شده‌ایم؟ دنیای گذشتگان از کجا با دنیای جدید زاویه و اختلاف پیدا می‌کند؟ این سؤال، سؤال فلسفی مهمی است. این سؤال، تماماً تجربی نیست و صرفاً به مشخصات بیرونی عالم خارج مربوط نمی‌شود. از آنجا که ما آدمیان، عالمْ‌آفرینیم و مائیم که دنیا را دنیا می‌کنیم و چشم تازه‌ای به دنیا می‌گشاییم و از دنیا تصویری تازه نزد خود ایجاد می‌کنیم، بخش اعظم این سؤال به ما، به منزلهٔ ساکنان عالم، مربوط می‌شود. به طور کلی هنگامی که از دنیایی به دنیای دیگری پا می‌گذاریم، مشخِّصه یا معیار اصلی این عبور آن است که آنچه در دنیای پیشین طبیعی می‌نمود در دنیای جدید غیر طبیعی خواهد نمود؛ آنچه در دنیای پیشین استثناء بود، در دنیای جدید

۲. مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۵۱۵ ـ ۳۵۱۶.

قاعده خواهد شد. به این ترتیب اصلها و فرعها به جای یکدیگر خواهند نشست. در عبور از جهانی به جهان دیگر، چنین زیر و رو شدنی اتفاق می‌افتد. اگر شما به خودتان مراجعه کنید و به تاریخ گذشته هم نگاهی بیفکنید، همان‌طور که در نوبت گذشته گفتم، خواهید دید که چگونه بدیهیات دیروزی جای خود را به بدیهیات امروزی داده‌اند، بدون آنکه ما امروز چنین اتفاق و جابجایی مهمّی را احساس کنیم. اما ستونهای هر عالم کدام‌اند؟ من چهار ستون را معرفی کردم که سقف هر دنیایی بر آنها مستوی و متکی است. ستون اول: غایات، ستون دوم: وسایل و ابزارها، ستون سوم: مفاهیم، ستون چهارم: تلقّیهایی که ما از عالم پیدا می‌کنیم. این چهار مقولهٔ فوق‌العاده مهم، جهان را تعریف می‌کنند و هر جهانی با گونه و مصداقی از این ستونها تعریف می‌شود. جهان گذشتگان وسایل و ابزار خاصی داشت. مردم گذشته نیز غایات و اهداف معینی در زندگی داشتند و با مفاهیم خاصی درگیر بودند و از تلقّیهای ویژه‌ای نسبت به جهان برخوردار بودند. در جهان حاضر، یعنی دنیای مدرن پس از رنسانس، نیز همین اتفاق افتاده است. شاید بارزترین، برجسته‌ترین و نمودارترین چهرهٔ جهان مدرن، وسایل مدرنی باشند که در جهان پدید آمده‌اند. انسان، با دید سطحی و در نگاه اولیه، در تعریف جهان مدرن انگشت بر همین ابزار و وسایل تازه می‌گذارد و همین‌ها را مایهٔ فرق دو عالم می‌شمارد. پیداست که بسیاری از حاجتهای انسانها مشترک و یکسان است. همهٔ ما به سلامتی، دارو، پوشاک، مسکن و وسایلی برای حمل و نقل حاجت داریم. پاره‌ای از حاجتهای امروزی ما حاجتهای پدران و مادران ما هم بوده است. این حاجات امروزه با وسایل و ابزاری خاص سامان می‌یابند و فراهم می‌شوند، ولی در گذشته به نحو دیگری برآورده می‌شدند. کسانی که تنها به ثمرات دوران مدرن نگاه می‌کنند، تفاوت وسایل را موجب تفاوت دو عالم می‌دانند.

نسبت وسایل و اهداف

امّا نکته‌ای که قبلاً یادآوری کردم و اکنون باز هم آن را تکرار و تأکید می‌کنم این است که ابزارها ابزارند، به شرطی که در نسبت با اهداف تعریف بشوند. اگر وسیله‌ای را در نسبت با هدف در نظر نگیریم، وسیله بودن آن هم بی‌معنا خواهد بود. بعلاوه، وسیله‌ها خود، هدف‌آفرین‌اند. اگر یکی از گذشتگان را از خاک بیرون بیاورید قطعاً معنای بسیاری از نشانه‌هایی را که برای ما بامعناست درک نخواهد کرد. زنگ تلفن برای ما به این معناست که کسی در جای دیگری با ما کاری دارد، شماره‌ای را گرفته است، تلفن زنگ می‌زند، و ما باید گوشی را برداریم. یک انسان متعلّق به چهار قرن قبل، هزار بار هم زنگ تلفن را بشنود، نخواهد فهمید که چه اتفاقی در حال وقوع است و او را به چه می‌خوانند. ما به دلیل اینکه تلفن را به عنوان وسیله می‌شناسیم و آن را در خدمت هدفی، که ایجاد ارتباط از راه دور است، به کار می‌گیریم، زنگ آن را معنادار می‌یابیم. چنین هدفی برای گذشتگان تعریف نشده بود و جزو مُحالات شمرده می‌شد. به تعبیر دیگر، جهان جدید سمبل‌های معنادار ویژهٔ خود را آفریده است. در جهان گذشته، سمبلهایی با معانی دیگری وجود داشت و آدمیان با حوادث و پدیده‌هایی دیگر روبرو می‌شدند و در پیشانی وقایع، معانی خاصی را می‌خواندند که ما امروز با آن معانی بیگانه‌ایم. این معنای سمبلیک[3] است. هر حادثه‌ای معنای نهفته‌ای در خود دارد که معنای آن بستگی به آن دارد که آدمی در کدام جهان زندگی کند و کدام معناها را در حوادث بخواند. روزگاری پدیده‌هایی چون برف، باران، رعد و برق معانی نهفته‌ای داشت، اما این حوادث برای من و شما که در جهان جدید رشد کرده‌ایم و دانش تجربی علل بروز این حوادث طبیعی را به ما آموخته

3. symbolic

است، مطلقاً بی‌معنی‌اند و معناشان در خودشان خلاصه می‌شود. رعد و برق در نهایت اتفاقی است که بر اثر اختلاف پتانسیل ابرها روی می‌دهد و بیش از این نیست.

به هر حال، وسیله هنگامی وسیله است که آن را در رابطه با هدفی تعریف کنیم. آن گاه وسیله‌ها در تعریف هدفها دخالت می‌کنند. هنگامی که انسان واجد وسایل تازه شد، لزوماً واجد اهداف تازه هم می‌شود. همیشه هدفها نیستند که ما را به ساختن وسیله‌ها فرمان می‌دهند و راهنمایی می‌کنند؛ گاهی وجود وسایل، اهداف تازه‌ای را برای ما پدید می‌آورند.[۴] چنین نیست که همواره زندگی ما به وسایل شکل بدهد، بلکه گاه وسایل به زندگانی ما شکل می‌دهد و ما به تناسب آنها نوع، روابط انسانی و نوع رابطهٔ خود را با طبیعت تنظیم می‌کنیم. ما امروز تکنیک را چنان به زندگی خود راه داده‌ایم که تصورِ نبودن و نداشتن آن ناممکن شده است.

تغییر نگاه انسان مدرن به عالم

به میدان آمدن وسیله‌ها، یک تغییر روان‌شناختی در ما پدید آورده و به طور کلی نگاه ما را به عالم عوض کرده است. امروزه کمتر کسی است که به دنیا نگاه ابزاری نکند؛ در حالی که گذشتگان چنین نگاهی را به دنیا نداشتند. برای روشن‌تر شدن این تقابل، از یکی از غزلهای حافظ کمک

---

۴. اولین بار که بنا شد بین بعضی از ایالتهای آمریکا خطوط تلفن از راه دور کشیده بشود، مردم نیویورک می‌گفتند ما چنان کار فوری با مردم کالیفرنیا نداریم که نیازی به تلفن راه دور داشته باشیم. تصور نیاز به گفت و گویی فوری عجیب می‌نمود. هنگامی که این وسیلهٔ ارتباطی پدید آمد و در دسترس قرار گرفت، کارِ مربوط به خود را نیز ایجاد کرد. برای مدتها این وسیله اصلاً کاربردی نداشت و چندان مورد استفاده نبود. بدون تلفن از راه دور زندگی می‌کردند و هیچ‌یک از کارهایشان هم بر زمین نمانده بود. اما امروز زندگی خود را چنین تنظیم کرده‌اند که اگر این وسیلهٔ ارتباطی از آنها گرفته شود فریادشان به فلک می‌رسد و کارها بر زمین می‌ماند.

می‌گیرم. در این غزل دو تصویر از عالم و طبیعت وجود دارد که متعلّق به دنیای ماقبل مدرن است.

گلعذاری ز گلستان جهان ما را بس
زین چمن سایهٔ آن سرو روان ما را بس
قصر فردوس به پاداش عمل می‌بخشند
ما که رندیم و گدا دیر مغان ما را بس
بنشین بر لب جوی و گذر عمر ببین
کاین اشارت به جهان گذران ما را بس
نقد بازار جهان بنگر و آزار جهان
گر شما را نه بس این سود و زیان، ما را بس
از در خویش خدا را به بهشتم مفرست
که سر کوی تو از کون و مکان ما را بس
حافظ از مشرب قسمت گله بی‌انصافی است
طبعِ چون آب و غزلهای روان ما را بس

این غزل از غزلهای پرمایهٔ حافظ و متضمن جهان‌بینی حافظی است. من تنها به دو نکتهٔ وارد در این غزل اشاره می‌کنم:

بنشین بر لب جوی و گذر عمر ببین
کاین اشارت ز جهان گذران ما را بس

در این تصویر، بنا به نظر و توصیهٔ حافظ، دنیا باید همچون یک جوی روان دیده شود و جوی روان نشانهٔ گذرندگی، فنا، نپاییدن و سیّالیّت مطلق در وضع آدمی است. نتیجهٔ این بینش عدم دلبستگی است. هنگامی که بنیادی‌ترین خصلت عالم، گذر و نپاییدن است، آنگاه هیچ چیز را نمی‌باید مورد دلبستگی قرار داد. این مضمون در سایر غزلیات حافظ نیز تکرار

شده است:

فی‌الجمله اعتماد مکن بـر ثـبات دهـر
کاین کارخانه‌ای است که تغییر می‌کند

پس، مطابق این تصویر، جهان را باید به صورت رودی گـذران دیـد. امـا تصویر دوم:

نـــقد بـــازار جـــهان بـنگر و آزار جـهان
گر شما را نه بس این سود و زیان، ما را بس

حافظ در این بیت دنیا را به مثابهٔ یک بـازار وانـمود مـی‌کند؛ بـازاری کـه عرصهٔ سود و زیان است و آدمیان در آن سرگرم زد و خورد و رقابت بر سر سود و زیان هستند. در این بازار شلوغ و پر جار و جنجال، هرکس به دنبال تحصیل منفعت خویش است. این تصویر با یک توصیهٔ صوفیانه نیز همراه می‌شود: «گر شما را نه بس این سود و زیان، مـا را بس.» حـافظ تـوصیه نمی‌کند که شما هم وارد عرصهٔ این زد و خورد و رقابت بشوید تا برنده شوید. او می‌گوید، اگر شما از این سود و زیان خسته نشدید، ما خسته شدیم و کنار کشیدیم: ما را بس! در انتهای غزل نیز درس قناعت می‌دهد:

حافظ از مشرب قسمت گله بی‌انصافی است
طـبع چـون آب و غـزلهای روان مـا را بس

چرا گله کنیم؛ چرا به نصیبی که به مـا داده‌انـد قـانع نـباشیم؛ چـرا زیـاده بخواهیم؛ چرا به دیگران حسد ببریم؛ چرا به نـعمتی کـه دیگـران دارنـد غبطه بخوریم! اگر به ما ثروت و قدرتی نداده‌اند، به جای آن طبعِ شـعرِ روان داده‌اند، و ما به همین قانع و شاکریم. این توصیه‌ای است کَه او به دیگران هم می‌کند، که به داشته‌هایتان نگاه کنید نه به نداشته‌هایتان؛ زیرا

نداشته‌ها بیکران و بی‌پایان‌اند. به آنچه به شما داده‌اند قانع باشید و شکر همانها را به جا آورید و بدانید که نعمتها در این عالم به طور ناهموار و ناموازن توزیع شده و هر کسی باید به حصّه و سهم خود قانع باشد. از درون این بینش، یک دنیا، یک زندگی، یک تاریخ و یک نحوهٔ خاص از معیشت بیرون می‌آید که مجموعهٔ بزرگی را در این عالم هدایت می‌کند و به آنها جا می‌بخشد و معنا می‌دهد. این بینش به نحو خاصی انسان و رابطهٔ او را با طبیعت، با خدا و با انسانهای دیگر تعریف می‌کند. اگرچه این کلمات ظاهر ساده‌ای دارند، اما فراموش نکنید که قرنها آدمیان به همین صورت زندگی می‌کرده‌اند: قانع بودن، پا در گلیم خویش کشیدن، به رزق خویش راضی و شاکر بودن، وارد زد و خورد با دیگران نشدن. از این مضامین در شعر حافظ بسیار است و در جای‌جای آن به چشم می‌خورد.

نه عمر خضر بماند نه ملک اسکندر

نزاع بر سر دنیای دون مکن درویش

این نحوهٔ نگاه به عالم، نحوه‌ای است که البته ما با آن ناآشنا نیستیم. این نگاه، نگاه کلاسیک، نگاه شرقی، یا نگاه ماقبل مدرن[5] نیز نامیده می‌شود. تقریباً تمام جهان گذشته بر همین نحوهٔ نگاه قائم بوده است و مردم گذشته ساکنان چنین جهانی با چنین تعریفی و دیدگاهی بوده‌اند. اما شما فعلاً این نگاه را کنار بگذارید و به جهان امروز بنگرید.

در اینجا جملهٔ معروف هگل را به یادتان می‌آورم که انسان امروز وقتی به رودخانه‌ای نگاه می‌کند، به پدیده‌ای در حال گذر و به آبی که در این لحظه هست و در لحظه‌ای بعد نیست، نگاه نمی‌کند. انسان امروز مفهوم فنا، پایان‌پذیری و مرگ را از آب روان استنباط نمی‌کند. بشر امروز به آب جاری به چشم استخدام می‌نگرد. او از خود می‌پرسد، آیا می‌توان این آب

5. primodern

را مهار کرد؟ آیا می‌توان توربینی در مقابل آن گذاشت و از آن برق گرفت؟ آیا می‌توان آن را هدایت کرد و کشتزارهایی را خرّم و آباد کرد؟ نگاه انسانِ امروز یک نگاه صد درصد استخدامگرانه است. مُحال است که یک چشم تکنولوژیک و تجربی به این جهان و آنچه در آن است بنگرد و نپرسد که این پدیده‌ها به چه درد می‌خورند. هنگامی که در بیابانها راه می‌رود و آفتاب بی‌امان و بیکران را می‌بیند که بر دشتها می‌تابد، به این فکر می‌افتد که چرا باید گذاشت آفتاب همین‌طور بتابد! باید ماشینهایی بسازیم که به کمک آنها از انرژی آفتاب استفاده کنیم!

در نگاه امروزین ما به عالم، هر چیزی مخزنی از انرژی و یک مَرکَب بالقوّه است که می‌توان، و باید، بر آن سوار شد و از آن استفاده کرد. نگاه امروزین علم و تکنولوژی به جهان این نیست که جهان جویباری است که می‌گذرد و خوب است که ما در کنار آن بنشینیم و فقط آن را تماشا کنیم و درس عبرت بگیریم! بشر امروز با تلقّی جدیدی که از عالم پیدا کرده نگاه بازیگرانه به عالم دارد. او می‌گوید، من می‌خواهم وارد میدان عمل شوم و در صحنهٔ زندگی دخالت و تصرّف کنم. جملهٔ مارکس را دوباره یادآوری می‌کنم که می‌گفت، فیلسوفان تاکنون جهان را تفسیر کرده‌اند، اما نوبت تغییر آن است. این تعریف و تبیین از دو دورانی که بر بشریت گذشته است تعریف و تبیین هوشمندانه‌ای است. به نظر مارکس این دو دوران را می‌توان تحت دو عنوانِ «دورانِ تفسیر» و «دوران تغییر» گنجاند. دورانی بود که آدمیان، علی‌العموم و علی‌الاصول، تماشاگر عالم بودند و اگر هم تغییراتی در جهان می‌دادند، تغییراتی بسیار جزئی و اندک و در همان چهارچوبی بود که طبیعت در اختیار آنها نهاده بود. ولی امروز بشر وارد دوران تغییر شده و اصولاً روان‌شناسی دیگری بر او حاکم شده است. بشر امروز هنگامی که دنیا را تماشا می‌کند به هیچ‌وجه چنین پیش‌فرضی ندارد که این دنیا بهترین نظم ممکن را دارد. او می‌گوید، شاید در این دنیا

بهترین نظم ممکن حاکم نباشد؛ چه بسا ما باید خودمان آستینها را بالا بزنیم و نظم بهتری، خواه در طبیعت و خواه در اجتماع، به عالم ببخشیم. بحث از تغییرات اجتماعی فعلاً مورد نظر ما نیست؛ ما در عرصهٔ طبیعت و امور طبیعی هم واجد چنین دیدی هستیم و این دید به صورت بدیهی برای ما پیدا شده است. امروز مردم به هیچ‌وجه قانع نیستند که عالم موجود بهترین عالم است و مثلاً باران همیشه در وقت خود می‌بارد یا انسان بهترین ترکیب را دارد. اگر دست بشر امروز برسد و بتواند، وضع صورت و بدنش را هم تغییر خواهد داد. اگر هم در مواردی چنین اتفاقی نیفتاده، به خاطر آن است که انسان نتوانسته است در آنجا تغییری صورت دهد. ما این تصور را بدیهی می‌دانیم. چه دلیلی وجود دارد که ما صاحب بهترین قیافه‌ها، بهترین بدن و بهترین بُنیه هستیم؟ شاید بتوان این بدن را جراحی و معماری کرد و به شکل بهتری درآورد. اصلاً شاید بتوانیم برای بدن انسان طراحی بهتری ارائه دهیم. چه دلیلی وجود دارد که بدن انسان بهترین ساختار را دارد؟ محصول این طبیعت کور، که با آزمون و خطا پیش آمده، موجودی است که مائیم؛ شاید می‌توانستیم بهتر از آنچه هستیم باشیم.

صرف نظر از اقلّیتی که ممکن است این افکار را نپسندند، در جهانِ امروز این اندیشه‌ها جزو اندیشه‌های بسیار قابل قبولی است که ما در آنها چون و چرا نمی‌کنیم. البته این سخن بدان معنا نیست که آن اقلیت به دلیل اقلیت بودن بر باطل است. من فقط آنچه را هست، توصیف می‌کنم. صرف‌نظر از خوب یا بد بودن آنچه در جهان جدید رخ داده، فعلاً جهان ما به همین صورت است. امروز برای ما بدیهیاتی مطرح است که در آنها چون و چرا نمی‌کنیم. حتی گاه قلباً گذشتگان را سرزنش و تخفیف و تحقیر نیز می‌کنیم که چرا قائل به این بدیهیات نبوده‌اند.

همهٔ آنچه گفتیم، چه خوب باشد چه بد، نشانهٔ آن است که دنیای ما

عوض شده و ما آدمیانِ دیگری شده‌ایم که دنیا را به نحو دیگری می‌بینیم و توقّعات دیگری از دنیا، از طبیعت و از خود داریم. زندگی و معیشت فعلی ما نیز به تناسب دیدگاه جدید ماست. البته، اگر ما این دیدگاه را رها کنیم، پیش‌فرضهایمان را تغییر دهیم و تلقّیهایمان از عالم جای خود را به تلقّیهای دیگری بدهد، لاجرم معیشت ما، رفتار ما با طبیعت و با همنوعانمان نیز دگرگون خواهد شد و بدیهیات دیگری برای ما مطرح خواهد گردید؛ ولی فعلاً چنین است که هست. بشر جدید بشری قانع نیست؛ بشری معترض است. این بشر هیچ چیزی را آنچنان که هست نمی‌پذیرد. برای بشر جدید بدیهی نیست که اشیاء آنچنان که هستند و آنچنان که در تاریخ پدید آمده و رخ داده‌اند، به بهترین نحوِ ممکن هستند و رخ داده‌اند. بنابراین، بشر جدید معتقد است که اگر بتوانیم، حتی معماری عالم را هم تغییر می‌دهیم. آن سخن حافظ که «عالمی از نو بباید ساخت و ز نو آدمی» در زمان حافظ گوش شنوایی نداشت، ولی امروز این سخن گوشهای شنوای بسیاری دارد و اصلاً حرف همه همین است. مفهوم ایدئولوژی در جهان جدید چنین چیزی است. اینکه ایدئولوژی جایگزین مذهب شد در حقیقت به این معنا بود که، اولاً، مذهب نمی‌خواهیم و ایدئولوژی انسان‌ساخته را به جای دین خداساخته می‌گذاریم؛ ثانیاً، مرام ایدئولوژی مرامِ تغییر است نه تفسیر. ایدئولوژی به تماشا نمی‌نشیند تا بگوید جهان بالضّروره چنین است یا چنان نیست. بنای ایدئولوژی بر این است که شاید معماری کلّ عالم کج باشد، و لذا ما باید معماری آن را راست، و اندازه‌های عالم را تصحیح کنیم.

نگاه تکنولوژیک به جهان عبارت است از اینکه هر چیز را بالقوه یک مَرکَب سواری ببینیم که باید تا آنجاکه در توان داریم از آن سواری بگیریم. معنای عقلانیت ابزاری[۶]، که همان عقل مدرن است، همین است که به

---

۶. instrumental reason این اصطلاح از جمله تعبیراتی است که توسط فیلسوفِ

همه چیز به چشم ابزار نگاه کنیم. از دید این عقلانیت، هیچ چیز غـایتِ خود نیست و هیچ چیز در خود تمام نـمی‌شود و مـطلوب بـالذّات قـرار نمی‌گیرد، بلکه وسیله‌ای قرار می‌گیرد برای رسیدن به مطلوبی دیگر، که آن مطلوب دیگر را نیز تنها انسان تعریف می‌کند. گویی طبیعت از پیش خود هیچ هویّتی ندارد و ما با تصرّفات خود به آن هویّت می‌بخشیم. این وضعیتِ فکریِ امروز ماست. عقلانیت ابزاری جزو بدیهیات زندگی در جهان جدید است. این امر تا بدان حـد بـرای مـا بـدیهی است کـه از آن غافلیم و نیازمند کسی هستیم که آن را به ما نشان دهـد. بـه چشـم بشـر جدید، طبیعت به خودی خود یک موجود بی‌شکل، بـی‌هویّت و خـفته است که در گوشه‌ای افتاده است. ما باید آن را صدا بزنیم، بیدار کـنیم و مورد بهره‌برداری قرار بدهیم و برحسب غایات و اهـدافـی کـه خـودمان تعریف می‌کنیم به اجزاء بی‌جان و بی‌شکل آن جـان و شـکـل دهـیم. نـه خاک، نه هوا، نه نور، نه آتش، و نه هیچ چیز دیگری در جهان، بنا نیست بر صورت پیشین خود بماند. در جهان جدید، ما آدمیان هستیم که باید بـه همه چیز شکل دهیم و به این عالم صورت‌بخشی کنیم. این است معنای آن که می‌گوییم در جهان جدید اعتراض به جـای قـناعت نشسـته است. مفهوم قناعت امروز از بیگانه‌ترین مفاهیم اخلاقی گذشتگان شده است. یکی از ارکان اخلاق در گذشته، که از ویژگیهای شخصیت اخلاقی افراد بود، آن بود که قانع باشند. امروزه این اصل بکلّی مورد انکار قرار گرفته و بر هم خورده است و حتی درصد کمی هستند کـه مـعنای اصـلی آن را بفهمند. جهان جدید معنایی برای قناعت باقی نگذاشته است. به هـمین خاطر برای ما بسیار سخت است کـه ایـن کـلمه را نـزد خـود بکـاویم و بیندیشیم که این کلمه که تاکنون می‌شنیده‌ایم به راستی چه معنایی دارد و آنها که این کلمه را به کار می‌برده‌اند چه مفهومی را از آن مراد داشته‌اند.

← جامعه‌شناس مشهور آلمانی، یورگن هابرماس، متداول گردید.

مسألهٔ قناعت به راستی در جهان جدید مسألهٔ معضلی است، در حالی که برای پیشینیان یک اصل مُتَّبع بود و، چنانکه گفتم، یکی از ارکان اخلاقی آنان محسوب می‌شد.

از مفهوم قناعت بگذریم و به سراغ مفهومی ملموس‌تر برویم: انتقاد. امروزه ما انتقاد را حق هر کسی می‌دانیم و می‌گوییم هر کسی حق دارد آنچه را خطا می‌یابد مورد انتقاد قرار دهد. برای انتقاد مزایای فراوانی را نیز برمی‌شماریم؛ مثلاً می‌گوییم موجب رشد فکر، رشد علم، تصحیح خطاها و باز شدن چشمها می‌شود. می‌توان دهها خطابه در باب مزایا و فواید انتقاد ایراد کرد. اما شما مفهوم انتقاد را، که فواید بدیهی و آشکار آن جای بحث ندارد، در ادبیات و سیاست گذشتگان جست و جو کنید و به میزان استفاده و بهره‌برداری آنان از این حق بنگرید. به میزان نفوذ این مفهوم در فلسفه و علوم گذشتگان نظری بیفکنید و آن را با آنچه امروز جریان دارد مقایسه کنید. تفاوت چشمگیری را خواهید دید. سرّ این تفاوت هم در این است که انتقاد اساساً برای برهم زدن یک اساس و فروریختن یک نظام و نشاندن یک نظام دیگر به جای آن است. این مطلب نیازمند پیش‌فرضهای بنیادینی است که در صورت نبود آنها نمی‌توان انتقاد را به راحتی در نظام معرفتی آدمی راه داد. هنگامی که من مقاله‌ای را در نقد روحانیت نوشتم، مورد اعتراض و جار و جنجال بسیار زیادی قرار گرفت. یکی از سخنان من در آن مقاله این بود که در روحانیت ما، وکلّاً در تمامی نظامهای روحانی، انتقاد جریان ندارد. این مطلب برای من بسیار بدیهی بود و از نظر من اصلاً محتاج به دلیل نبود. بر همین اساس گمان می‌کردم که اگر هیچ‌یک از سخنان من را قبول نکنند، این یکی را حتماً قبول خواهند کرد. با این‌همه، جار و جنجالی عظیم بر پا شد. یکی از مخالفان نوشته بود که این حرف کذب محض است؛ چون اگر شما بیایید و حجره‌های طلبگی را ببینید، خواهید دید که پر سر و صداترین محلهاست

و همهٔ طلاّب در حال بحث و انتقادند. من آنجا بیشتر به این نکته پی بردم که اساساً معنی انتقادِ بنیادین در میان ما شناخته شده نیست. بنده هم می‌دانم که در کلاسهای دانشگاه و خصوصاً حجره‌های طلبگی، دانشجویان و طلاّب گفت و گو می‌کنند، جر و بحث می‌کنند، جدال می‌کنند، صدایشان به آسمان می‌رسد، و حتی گاهی واقعاً با یکدیگر درگیری فیزیکی پیدا می‌کنند و در پی هم می‌افتند؛ اما این کارها انتقاد به آن معنی که منظور من بود نیست. طلبه‌هایی که در آن شرایط دور هم می‌نشینند و مباحثه می‌کنند، صدها و بلکه هزارها پیش‌فرض مشترک دارند؛ از قبول خدا و قرآن و پیامبر و تشیّع و ولایت و... گرفته تا احترام به شیخ انصاری، و آخوند خراسانی و غیره. آنها به هیچ‌یک از آن پیش‌فرضها دست نمی‌زنند، بلکه بر سر پیش‌فرض هزار و یکم، یا بر سر یکی از فروع و نتایج پیش‌فرض هزار و یکم، با همدیگر نزاع و دعوا می‌کنند. البته این دعواها هم معمولاً به جایی نمی‌رسد، برای اینکه مشترکات طرفین به حدّی زیاد است که در پایان معلوم نیست هر کدام از طرفین در کجا ایستاده‌اند و اصل دعوا بر سر چه بوده است. منظور من از انتقاد، انتقاد به مبانی است، نه اینکه با قبول مبانی بر سر بعضی فروع و نتایج مسأله بگومگویی صورت بگیرد. من انتقاد را، که در جهان جدید یکی از اصول است، در عین آنکه توصیف می‌کنم، توصیه هم می‌کنم. انتقاد همواره باید به طرف ریشه‌ها و به سراغ کشف پیش‌فرضها برود و دقیقاً همانها را مورد حمله قرار بدهد؛ وگرنه، اینکه دو نفر که هزاران هزار پیش‌فرض مشترک دارند که در هیچ کدام از آنها خدشه و رخنه و چون و چرا نمی‌کنند، گفت و گوی مختصرِ دوستانه یا غیردوستانه‌ای انجام دهند، بحث انتقادی نام ندارد. مثلاً، اینکه معماری جهان غیر عادلانه است، یک انتقاد بنیانی نسبت به جهان است، و این است آنچه اگر جدّی گرفته شود ممکن است نتایج زیر و روکننده‌ای به بار بیاورد. والاّ مبانی متعددی را مفروض گرفتن

و قبول کردن و بعد بر سر یکی از فروغ بحث کردن، حاصل چندانی ندارد. به هر حال، انتقاد و اعتراض از این جنس‌اند و متعلّق به انسان غیر قانع هستند. این را مقایسه کنید با سخن مولوی که وقتی از دل جهان‌بینی کهن سخن می‌گوید، اظهار می‌دارد:

کم فضولی کن تو در حکم قَدَر
درخور آمد شخص خر با گوش خر[۷]

از نظر مولوی، در این عالم اندازه‌ها کاملاً تعریف و تعیین شده است. هر چیز به اندازه آفریده شده و در کنار سایر اشیاء نهاده شده است. گوش خر اگر بزرگ است با بدنش تناسبی دارد. نباید این تناسبها را در عالم به هم زد. اصلاً «تقدیر» و «قَدَر» یعنی اندازه و اندازه گرفتن. «تقدیر عالم» یعنی دادن اندازه‌های ثابتی به اشیاء. اینکه نمی‌توان دست به ترکیبِ تقدیرِ این عالم زد یعنی همین؛ زیرا ما نه قدرت این کار را داریم و نه اصلاً اجازهٔ چنین کاری را داریم. در کار قَدَر فضولی نباید کرد، چون اندازه گیریهای نهایی این عالم را نمی‌توان زیر و روکرد و تغییر داد. اما این طرز فکر امروز رخت بربسته و کسی اعتنایی به آن ندارد. برای بشر جدید ظاهراً در این جهان هیچ گونه اندازه‌گیری ثابتِ دست نخوردنی وجود ندارد. دست کم این نگرش تا مدتی بر تفکر مدرن حاکم بود. گرچه در حال حاضر، به دلیل مشکلات اکولوژیک، این هوشیاری پیدا شده است که تناسبی میان اشیاء وجود دارد و این‌طور نیست که ما بتوانیم همه چیز را مصرف کنیم و تفاله کنیم و در طبیعت بریزیم و طبیعت در مقابل آن هیچ نوع واکنشی نشان ندهد. بشر اکنون رفته‌رفته پی می‌برد که جهان چندان هم بی‌تقدیر نیست و گویی مانند یک موجود زنده در قبال آنچه بر وی می‌رود عکس‌العمل نشان می‌دهد. ولی به هر حال تا مدتی چنان وضعیت و تلقّیی حاکم بود و

---

۷. مثنوی، دفتر سوم، بیت ۲۷۷۲.

تفاله کردن و مصرف کردن طبیعت شیوهٔ رایج آدمیان شده بود. این انسان معترض که خود را در مسند صورت‌بخشی به اشیاء، پدیده‌ها و نعمتها می‌دید و می‌پنداشت که معمار عالم است، حد و مرزی پیش پای خود نمی‌دید و معتقد بود که می‌تواند تا هر جا بخواهد جلو برود و جهان را معماری بکند. ریشهٔ این تلقّی، نگاه ابزاری به عالم، و قدرت اِعمال آن نیز همین نیروهای طبیعت بود که بشر کشف کرده و در استخدام خود گرفته بود.

اگر به نوشته‌های گذشتگانمان نگاه کنید، نسبت میان آنها و طبیعت را نسبت دو دوست می‌یابید. این نسبت با نسبتی که امروز میان انسان و طبیعت برقرار است بسیار فرق دارد. در عالم انسانی، ما این توصیه را به یکدیگر می‌کنیم که انسان نباید به انسانهای دیگر نگاه ابزاری داشته باشد. یک نگاه این است که شما با دوستان رابطه داشته باشید تا روزی بتوانید از او استفاده کنید و یک جا به دردتان بخورد. نگاه دیگر این است که دوستی فی‌نفسه برای شما مطلوب باشد و موضوعیت داشته باشد و شما چیزی فراتر و ورای آن نخواهید. در این حالت نفسِ دوستی با شخص، عین مقصود و غایت است. این نگاه بسیار متفاوت است از نگاهی سودجویانه که دوست را برای استفاده می‌خواهد. این نگاه سودجویانهٔ انسان مدرن هم بر روابط او با طبیعت حاکم است و هم بر روابطش با دیگر انسانها. عقل ابزاری همه چیز را به شکل ابزار می‌بیند. اینکه بعضی از بردگی مدرن سخن می‌گویند به همین نکته نظر دارند.

زمانی کانت یکی از اصول اخلاق را چنین اعلام کرد که انسان غایت است و هیچ انسانی را نباید وسیله فرض کرد. این اصل در عالم تئوری بود، ولی در عالم عمل، نگاه ابزاریِ ما به هیچ انسانی به عنوان غایت نمی‌نگرد و از همه استفادهٔ ابزاری می‌کند. این اتفاق نتیجهٔ نگاه نوینی

است که در عالم پدید آمده است و احتمالاً پیامدهای سوء آن بعداً بیشتر ظاهر خواهد شد.

حق و تکلیف

نکتهٔ مهم دیگری که در پایان سخن قابل اشاره است، مسألهٔ حق و تکلیف است. هنگامی که انسان جدید و انسان قدیم را با هم مقایسه می‌کنیم و نوشته‌های گذشتگان را زیر نظر می‌گیریم، درمی‌یابیم که توقعات و ارزیابیهای انسان گذشته در ارتباط با خود و جامعه، یکسره حول محور تکلیف شکل می‌گیرد، در حالی که مطالبات انسان جدید حول محور حق می‌گردد. برای روشن شدن مطلب از یک مفهوم دینی کمک می‌گیریم. ما به لحاظ دینی قائل به سن تکلیف برای انسان هستیم و معتقدیم زمانی می‌رسد که انسان از بلوغ و عقلانیت و اختیار کافی چنان برخوردار است که می‌توان امری را به او تکلیف کرد و او را مورد امر و نهی قرار داد. در کنار این مفهوم، در ادبیات دینی و شرقی گذشته، کمتر این مفهوم وجود دارد که انسان به سنّی می‌رسد که در آن سن صاحب حق می‌شود. در دنیای قدیم و نزد همهٔ گذشتگان، تکلیف نسبت به حق از اولویّت برخوردار بوده است و آدمیان همواره «تکلیفْ‌آگاه» بوده‌اند. در جهان گذشته، مربیان جامعه، اعم از پیامبران یا مربّیان لائیک و سکولار، بیش از هر چیز آدمیان را نسبت به تکالیفشان هوشیار می‌کردند. این سخن بدان معنی نیست که حقوقی در میان نبود؛ بود، اما حقوق آدمیان از دل تکالیف آنها بیرون می‌آمد. انسان گذشته خود را در اصل و ابتدا به عنوان جانور مکلّف تعریف می‌کرد و نخست به دنبال تکالیف خود می‌گشت؛ آنگاه در کنار و در قبال این تکالیف پاره‌ای حقوق نیز سر بر می‌آورد. تکلیف، پارادایمی(نظامی) است که در جهان گذشته حکومت می‌کرد و همهٔ اجداد و گذشتگان ما در دل آن پارادایم زندگی می‌کردند. علم فقه، و به

طور کلی شریعتهایی که پیامبران آورده‌اند، و حتی علم حقوقی که گذشتگان وضع کرده‌اند، در درجهٔ اول سخن از تکالیف آدمیان می‌گوید. این علوم، تکلیف‌محورند. هنگامی که سخن از تکلیف به میان می‌آید، طبعاً سخن از زیردست و زبردست هم به میان می‌آید. اما امروز حقوق بشر جزو بدیهیات دوران ماست. ما در عصر جدید وارد یک پارادایم تازه شدیم که در آن انسان خود را یک جانور مُحِقّ، و نه یک جانور مکلّف، تعریف می‌کند و در درجهٔ اول حقوق خود را جست و جو می‌کند؛ آن‌گاه تکالیف را از دل حقوق بیرون می‌آورَد.

من در باب حق و تکلیف، در داخل و خارج ایران، با ایرانی‌ها و غیرایرانی‌ها، سخن بسیار گفته‌ام و همیشه هم به تناسب مستمعین، بر حق یا تکلیف تأکید کرده‌ام. در داخل ایران با انسانها و جوانهایی روبرو هستم که حتی اگر خودشان ندانند، من به خوبی می‌دانم که مطابق تعریفی که از خودشان دارند، انسان را یک جانور مکلّف می‌دانند. در آن شرایط سعی می‌کنم به آنها حق‌هوشیاری و حق‌آگاهی بدهم و به یاد آنها بیاورم که شما تنها یک انسان مکلّف نیستید، بلکه محقّ هم هستید و باید حقوقتان را مطالبه بکنید. تنها از وظیفهٔ خود سؤال نکنید؛ آخر یک دفعه هم از حقوق و مطالبات خود پرسش و دفاع کنید! اما در حضور مستمعین غیر ایرانی مسأله معکوس می‌شود. در غرب غالباً مسئولیت فراموش شده و انسان تبدیل به موجودی سراپا طلبکار و حق‌مدار شده است که بایستی بگیرد، بقاپد و به سمت خود بکشد. در اینجا باید وجدان مسئولیت‌شناسی را تبلیغ و تکالیف را یادآوری کرد.[۸]

---

۸. در سال ۱۹۹۸ به دعوت یونسکو برای شرکت در سمیناری به اسپانیا رفته بودم. هدف یونسکو از برگزاری آن سمینار، تنظیم یک سند (document) در باب اخلاق جهانی بود. چنانکه در آن سمینار گفتم، انسان غربی، حقْ‌آگاه است، اما تکلیفْ‌آگاه نیست و ما اگر عنصر تکلیفْ‌آگاهی را وارد وجدان و ذهن انسان غربی نکنیم توازن مطلوب به دست نخواهد آمد و ←

اخیراً در دانشگاه کاتولیک واشنگتن بودم و اتفاقاً در آنجا هم در همین زمینه سخن گفتم. این نکته به نظر یکی از روحانیون بزرگ آنجا بسیار مهم آمد. من به او گفتم، احتمالاً همهٔ ما می‌باید با هم همکاری کنیم تا به یک پارادایم سوم برسیم که نه صرفاً و محضاً حقّی باشد و نه صرفاً و محضاً تکلیفی باشد. ایجاد این پارادایم، البته جهد تئوریک می‌خواهد و کار آسانی نیست

حقوق بشر را وزارتهای خارجهٔ آمریکا و کشورهای اروپایی پدید نیاورده‌اند، بلکه نتیجهٔ تئوری‌سازیهای فیلسوفان بوده است و معنی آن این است که آدمی به مجرّد انسان بودن حقوقی دارد که از آنِ اوست و کسی این حقوق را به او اعطا نکرده است تا بخواهد بعداً از او سلب کند. فجایعی که در جهان جدید رخ داده است نتیجهٔ یک انحراف روحی بشر است. نگاه آدمی هنگامی که به نقطهٔ کوچکی معطوف و خیره می‌شود، آن نقطهٔ کوچک را چنان بزرگ و بی‌نهایت می‌بیند که بقیهٔ چیزها را فراموش و منحل می‌کند. هنگامی که نظر آدمی به حقوق معطوف شد، آن را چنان بزرگ و فربه دید که تکلیفْ آگاهی و مسئولیتْ آگاهی بکلّی فراموشش شد. بهترین نشانهٔ این مسأله آن است که ما «اعلامیهٔ حقوق بشر» داریم اما «اعلامیه تکالیف بشر» نداریم.

سودانگاری هم یکی از پیامدهای عقل‌ابزاری و حق‌مداری است که بشر جدید را از انسان گذشته تفاوت می‌بخشد. عقل‌ابزاری از آنجا که سودانگار است، همه چیز را با سود و منفعت تفسیر می‌کند. شاید برای ما بسیار مشکل باشد که تصور کنیم آدمهای دنیا به دنبال سود خود نباشند. ولی بدانید که اگر دنیا از چنان آدمیانی خالی شود، زندگی جهنم مطلق خواهد شد. اگر اندک نسیمی از بهشت در این عالم می‌وزد، به خاطر این

→ یک مشت انسان طلبکار، دنیا را به خاطر حقوقی که تنها متعلّق به خودشان می‌شناسند ویران خواهند کرد. و این فاجعه‌ای است که بالفعل رخ داده است.

است که هنوز کسانی هستند که مطلقاً به سود نمی‌اندیشند و به تعبیر مولوی، اهل جود و کَرَم‌اند؛ اهل عِلّت و رِشوَت نیستند. اقبال لاهوری می‌گوید:

اگر چه عقلِ فسونکار لشکری انگیخت
تو دل گرفته نباشی که عشق تنها نیست
به ملک جم ندهم مصرع نظیری را
«هر آنکه کشته نشد از قبیلهٔ ما نیست»

اقبال، به عنوان فیلسوفی که غرب را می‌شناخت و فلسفهٔ شرق را می‌دانست، عقل فسونکار را لشکری می‌داند که همهٔ دنیا را گرفته است. غرض او از عقل فسونکار همان عقلانیت‌ابزاری است. اما می‌گوید، با این حال تو ناراحت نباش، چون عشق هنوز تنها نیست و سربازانی دارد که عاشقانه کار می‌کنند نه سودجویانه.

باری، صورت زندگی ما در جهان امروز، نسخهٔ بیرونی عقلانیت درونی ماست. ما عقل درونیمان را بر آفتاب افکنده‌ایم، و شخصیتمان را بر عالم خارج بازتابانده‌ایم و فی‌الواقع، جهان را نسخه بدلی از خودمان قرار داده‌ایم. این نقش ماست بر عالم که زندگی را اینچنین کرده است.

جمله‌ای در *تورات* است که بعداً در روایات اسلامی هم آمده است. در این جمله آمده است: «خداوند انسان را بر صورت خویش ساخت.»[۹] همین جمله در روایات اسلامی به این صورت آمده است: «خَلَقَ اللّٰه آدم

---

۹. «سرانجام خدا فرمود: انسان را شبیه خود بسازیم، تا بر حیوانات زمین و ماهیان دریا و پرندگان آسمان فرمانروایی کند.» (تورات، سِفر پیدایش، ۲۶)
مولوی نیز می‌گوید:

خلق ما بر صورت خود کرد حق — وصف ما از وصف او گیرد سَبَق

(مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۱۹۳)

عَلیٰ صورته»؛ خداوند آدم را بر صورت خویش ساخت.[۱۰] بعضی از ظرفا این جمله را به نحو معکوسی خوانده‌اند و گفته‌اند نه فقط خدا آدم را بر صورت خویش ساخت، بلکه آدم هم خدا را بر صورت خویش ساخت. این هر دو عبارت، عمیق و صحیح‌اند و هیچ منافاتی با یکدیگر ندارد. ما هم خدا را به اندازه و وسع عقلانیت خودمان و در چهارچوبهای ذهنی خودمان می‌گذاریم و می‌بینیم. منظور از خدا وجود خارجی خداوند نیست، مفهومی است که ما از خدا در ذهن، به صورت و قامت و اندازهٔ خودمان می‌سازیم. به تعبیر مولوی:

دم که مرد نایی اندر نای کرد
درخور نای است نه درخورِ مرد[۱۱]

هنگامی که نای را در دهانتان می‌گذارید و در آن می‌دمید، نفس شما به اندازهٔ آن نای از آن بیرون می‌آید نه به اندازهٔ نفستان. نفس شما ممکن است بسیار قوی‌تر باشد ولی ظرفیتهای آن نی میزان بیرون آمدن نفس شما را تعیین می‌کند. به همین ترتیب:

گر بریزی بحر را در کوزه‌ای
چند گنجد؟ قسمت یک‌روزه‌ای[۱۲]

اگر دریا را در یک کوزه خالی کنید، به اندازهٔ ظرفیت کوزه داخل کوزه می‌شود و به شکل و قامت کوزه در می‌آید. ما حقیقتاً در دنیا همین کار را

---

۱۰. «... انَّ اللّه خَلَقَ آدَمَ علی صورته». این روایت در کتب معتبر روایی آمده است. برای نمونه: السنن، ترمذی، ج ۵، ص۵۸۵؛ مسند احمد، ج۴، ص۶۶ و ج۵ ص۵۹ و ۳۶۹. برای بحث تفصیلی در باب منابع این حدیث نگاه کنید به: انس التائبین، از احمد جام، به تصحیح علی فاضل.

۱۱. مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۷۹۳.

۱۲. مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۰.

کرده‌ایم. اگر بخواهیم خودمان را تماشا کنیم باید همین عالم را تماشا کنیم. ما، یعنی همین صنعت و تاریخی که داریم. ما، یعنی جهانی که ساخته‌ایم و معیشتی که داریم. اگر تاریخ گذشتگان با تاریخ امروزیان تفاوت دارد، نشانگر آن است که انسان گذشته هم با انسان امروز تفاوت دارد.

به سؤال اصلی این مبحث می‌رسیم، که پاسخ آن را در جلسات بعد خواهیم داد. ما در آنِ واحد در دنیاهای متفاوتی زندگی می‌کنیم. مشکل ما این است که درکی که از دین داریم متعلق به دنیای گذشته است، اما درکی که از انسان داریم متعلق به انسان نوین است. هنگامی که این دو درک در کنار هم می‌نشینند، ناسازگاری و تناقض ایجاد می‌کنند و ما را به پرسش می‌کشانند.

پرسش و پاسخ

■ شما به شعری از حافظ و افکاری اشاره کردید که در آن زمان در مورد قناعت حاکم بوده است. من تصور می‌کنم تغییری که در انسان ایجاد شده، در جهان‌بینی اوست. من گمان نمی‌کنم آن زمان قناعتی در کار بوده است. در وضعیت ماده‌گرا و ابزارگرای کنونی ما، ابزارهای ما حول محور مادیّات شکل می‌گیرد، اما در گذشته ابزارهای مادی اندک بوده‌اند و حوزهٔ کارکرد آنها محدود بوده است. آنها به فکر آخرت بودند. فکر آنها این بود که اگر به دیگری کمک کنند، در آخرت نصیبی خواهند برد. حالت تجارت و زیاده‌خواهی بر تفکر انسان آن دوران حاکم بوده اما ابزار آنها ابزار معنوی بوده است. امروز ابزارها مادی هستند. نماز خواندن برای گذشتگان ابزار رسیدن به سعادت اخروی بوده است. حال آنکه دیدگاه غربی، که بر جهان امروز حاکم است، دنیا را آباد می‌خواهد و ابزارهای خود را نیز در همین جهت به کار می‌گیرد. یعنی آن زیاده‌خواهی را در دنیا به کار می‌گیرد و به آخرت می‌اندیشد.

□ شما دلیلتان برای اینکه عامهٔ مردم در دنیای گذشته به فکر سود و زیان نبودند چیست؟ من اصلاً چنین منظوری نداشتم که مردم در گذشته به دنبال سود و زیان نبودند. هیچ دورانی نبوده است که مردم به دنبال سود، زیان، لذّت، علم، و حتی تصرّف در طبیعت نباشند. ساختن آسیابهای آبی و بادی در حد خیلی ساده، یا همین سوزن و چکش و تیشه و ارّه، نمونه‌های استخدام و تصرف طبیعت‌اند. این حدّ از مطلب غیر قابل انکار است. از زمانی که انسان بوده همین‌طور بوده است. و حتی بعضی معتقدند انسان در هر شکل و هر دوره از تاریخ، موجودی استخدام‌گر بوده است. این نکته را هم اضافه کنم که اگر ما امثال حافظ و دیگران را مثال می‌آوریم، دقیقاً به این دلیل است که به تعبیر شما، اینها جزو نخبگان بودند. یعنی، اینها واقعیتی را که در بین مردم جریان داشته است، با چشم هوشمندانه‌ای می‌دیده و بیان می‌کرده‌اند. حرف کسانی نظیر حافظ، حرفهای بریده از واقعیت و جامعه نبوده است. آنها انسان را آنچنان که بوده و تجلی داشت، در دوران خود می‌دیدند و توضیح می‌دادند. در این بحثی نیست که در زمانهٔ آنها بازار، معامله، تجارت، دزدی، تقلّب، و مفاسد و رذایل اخلاقی وجود داشته است. اما یک تفاوت عمده میان جهان آنها و جهان ما وجود دارد. هنگامی که ما می‌گوییم در جهان جدید عقلانیت ابزاری بر همه چیز سایه افکنده، به این معناست که حقیقتاً تمامی زندگی معنای تجارت و جنگ پیدا کرده است و اگر کسی بر این اساس رفتار نکند، انسان نیست. انسان امروز اگر وارد این بازیها نشود هویّت ندارد. و این مسأله به معنای دگرگونی کامل شخصیت انسان است. تفاوت مهم دیگر اینکه بشر جدید، سودجویی و کثرت‌طلبی را بد نمی‌داند بلکه توجیه اخلاقی می‌کند؛ اما گذشتگان در عین عمل به آن، از آن شرمنده بودند. امروز این امر طبیعی است و نزد گذشتگان غیر طبیعی.

اینکه می‌گویید بشر در گذشته آخرت‌گرا بود و امروز مادی‌گراست،

البته سخن درستی است. یعنی، یکی از اتفاقات مهمی که در جهان جدید افتاده این است که ما از حیات و معیشت دیگری غافل شده‌ایم و تنها برای همین دنیا فعالیت می‌کنیم. اما سؤال مهم این است که چرا ما دچار این تحوّل شدیم. آیا تصمیم و محاسبه‌ای برای این امر در کار بود؟ آیا در نتیجهٔ یک محاسبهٔ عقلانی به فکر رها کردن دنیای گذشته افتادیم؟ نه! انسانها بیش از آنکه به دنبال برهان و حجّت و محاسبه باشند، به دنبال تعلّقات خویش‌اند. آدمیان ابتدا به چیزی جذب می‌شوند و خاطر و توجه خود را به آن معطوف می‌کنند و سپس برای این تعلّقات دلیل و فلسفه و جهان‌بینی درست می‌کنند. در کثیری از موارد ـ نمی‌گویم در همه جا ـ عقل آدمی تابع دل آدمی است. ابتدا دل آدمی به جایی می‌رود، پیمان می‌بندد، عهد می‌کند، تعلق خاطر می‌یابد، و آنگاه عقل روانه می‌شود و برای آن فلسفه‌ای فراهم می‌کند. در دلباختگیهای ما تحولاتی رخ داده است. این دلباختگیها پاره‌ای از مسائل را از نظر ما دور و پاره‌ای مسائل دیگر را به نظر ما نزدیک کرده است. به این ترتیب است که در تعریف سعادت، بیش از آنکه سعادت اخروی را مد نظر داشته باشیم، سعادت دنیوی را منظور کرده‌ایم. این مسأله حتی در مفاهیم دینی هم وارد شده است. پروتستانتیسم در مغرب‌زمین چیزی غیر از این نبود. در حقیقت، پروتستانتیسم سعادت اخروی را تابع سعادت دنیوی می‌دانست و می‌گفت اگر می‌خواهید آخرتی آباد و نیکو داشته باشید، می‌باید دنیایتان آباد باشد، در حالی که گذشتگان دنیا و آخرت را رقیب یکدیگر می‌دانستند؛ به طوری که اگر یکی را راضی کنید، دیگری ناراضی خواهد شد. گذشتگان نسبتِ میان دنیا و آخرت را همچون نسبتِ میان مشرق و مغرب می‌دانستند، چنانکه اگر سمت مغرب بروی، از مشرق دور شده‌ای، و اگر به سمت مشرق بروی از مغرب دور شده‌ای. اما در پروتستانتیزم آبادی دنیا شرط آبادی آخرت محسوب می‌شد. مرحوم

دکتر شریعتی نیز که از پروتستانتیزم اسلامی بحث می‌کرد تقریباً چنین ایده‌ای داشت. او می‌گفت، «دینی که به درد دنیا نخورد، به درد آخرت هم نخواهد خورد.» این سخن برآمده از یک اندیشهٔ پروتستانی است. ما با چنین دیدگاهی، از دین و اندیشهٔ دینی می‌خواهیم که دنیای ما را آباد کند، به طوری که اگر دنیایمان آباد شد، به تَبَع و خود بخود آخرتمان نیز آباد شود. از نگاه پروتستانی، آدمیانی که در دنیا درمانده، ستم‌کشیده و ذلیل‌اند، نباید گمان کنند که در آخرت اجری خواهند گرفت و به درجات بلند خواهند رسید؛ بلکه در آخرت نیز مورد ذلّت قرار خواهند گرفت. این تفکر، تفکر نوینی است که آخرت ما را در طول دنیا و تابع آن قرار می‌دهد، در حالی که ممکن است لزوماً آن را انکار هم نکند.

■ **پیغمبر اکرم (ص) در حدیثی می‌گویند: «کادَ الفَقْرُ اَنْ یَکونَ کُفراً»؛ نزدیک بود که فقر به کفر تبدیل شود. این حدیث نشان دهندهٔ آن است که مسألهٔ حقوق در اسلام مطرح بوده است. دین ما هیچ‌گاه آخرت را بدون دنیا نمی‌خواهد. اگر بنا باشد دنیا به قیمت آخرت، یا آخرت به قیمت دنیا به دست بیاید، آنگاه ترجیح می‌دهیم که آخرت را انتخاب کنیم.**

□ روایت خوبی را از پیامبر نقل کردید که از آن مستفاد می‌شود فقر دیوار به دیوار کفر است. با وجود این، فراموش نکنید که فقر برای گذشتگان معنای امروزی را نداشته است. قرنها مسلمانها بدون تکنولوژی و آبادانی می‌زیسته‌اند و آن را فقر و لازمهٔ کفر هم به حساب نمی‌آوردند. از یاد نبریم که فقر یک مفهوم نسبی است و مطلق نیست. به نحوه‌های گوناگونی می‌توان زندگی کرد و در هر کدام تعریفی برای فقر در نظر گرفت. کاملاً ممکن است که شما همانند مردم قرن پنجم زندگی کنید و آن را مطلقاً غیر دینی و غیر اسلامی نشمارید، بلکه آن را مُمِدّ و مؤیّد آخرت هم بدانید.

■ **شما به اتکا به کدام شواهد می‌گویید انسان مذهبی در جهان جدید وجود ندارد؟ در همین جامعه، هزاران هزار نفر به طور داوطلبانه دست به کارهایی**

می‌زنند که آموزش مذهب است. من گمان می‌کنم اگر کسی جامعهٔ غربی را ندیده باشد و این سخنها را بشنود، دچار سوء‌تفاهم خواهد شد.

□ در داوری کمی تأمل لازم است. ما هنوز به آن نتیجه‌گیری نرسیده‌ایم. البته من نمی‌گویم نتیجه‌گیری شما از بحث من کاملاً نادرست است. اما تمام حرف من این است که ما یک نوع مذهب یا یک معنا از دنیای مدرن نداریم. اگر ما این لایه‌ها را از هم تفکیک نکنیم و پاسخی فلّه‌ای به این سؤال بدهیم پاسخمان بسیار ناتراشیده خواهد بود و دردی را هم دوا نخواهد کرد. درک یگانه‌ای از مذهب وجود ندارد.

تمام سخن من در کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت همین است که گرچه دین یکی است، اما درکهای ما از دین یکی نیست، بلکه متفاوت و سیّال و تاریخی است و با داده‌های علمی و فلسفی دیگر داد و ستد می‌کند. در واقع درک ما از سایر معارف، دیدگاه دینی ما را تحت تأثیر و تحت‌الشّعاع خود قرار می‌دهد. من پاسخ این مسأله را عقب می‌اندازم تا زمانی که لایه‌های مختلف دینداری را شرح دهم و بگویم کدام دینداری در دورانِ مدرن می‌ماند و کدام رخت برمی‌بندد.

■ **آیا تکلیف بشر با حقوق بشر منافات دارد؟**

□ نه، این دو با یکدیگر منافاتی ندارند. این عدم منافات، شبیه عدم منافاتی است که میان علم و متافیزیک وجود دارد. امروز علم تجربی چنان فربه شده و قدرت گرفته که واقعاً جا را برای دانش متافیزیکی تنگ کرده است، به طوری که کمتر کسی در جهان جدید به دنبال فلسفهٔ متافیزیکی می‌رود و کمتر بینش متافیزیکی بر ما حاکم است. ما دیگر دنیا را با آن مفهومها تبیین نمی‌کنیم؛ گرچه چنان تبیینی غلط نیست و قرنها انسانها آن تبیین را داشته‌اند. اما علم امروز آن‌قدر بزرگ شده که جا را برای چنان تبیینی تنگ کرده است.

من نمی‌گویم حقوق بشر با تکلیف بشر منافات دارد. اصلاً نباید

منافات داشته باشد. اما آنچه اتفاق افتاده تأکید بر حقوق است و در نتیجهٔ آن، تکلیف کمرنگ شده است، به طوری که امروز باید دائماً به یاد هم بیاوریم که تکلیفی هم هست.

صحبت عافیتت گرچه خوش افتاد ای دل
جانب عشق عزیز است، فرو مگذارش

ما در اینجا یادآوری می‌کنیم که تکالیف فراموش نشود. اگر چه حقوق مطلوب است، اما تکلیف هم عزیز و مهم است و آن را نباید فروگذاشت. اگر تکالیف نباشند، بار ما کج می‌شود و این بار کج به منزل نمی‌رسد. مسألهٔ تکلیف در حال حاضر توجّهاتی را جلب کرده است و ما نیز باید آن را دوباره جدی بگیریم. به عنوان مثال، در ایران امروز از یک سو حکومتی تحت عنوان «ولایت فقیه» وجود دارد. حکومت ولایت فقیه متعلق به پارادایم تکلیف است و از دل آن جهان‌بینی بیرون می‌آید. از طرف دیگر، در ایران عده‌ای متفکر آزادی‌طلب هستند که همگی بر طبل آزادی‌خواهی می‌کوبند. طلب آزادی متعلق به پارادایم حق است. طبیعتاً اینها مطالبی را می‌گویند که به گوش آنها نمی‌رسد و آنها هم مطالبی را می‌گویند که به چشم و گوش اینها نمی‌رسد. این دو جریان به حدّی از یکدیگر دورند که باید مطالب یکی را به زبان دیگری ترجمه کرد، و در ترجمه نیز اغتشاش پدید می‌آید و در نهایت این بازی در نمی‌گیرد.

این ماجرا همان حکایت کر و بیمار در مثنوی است. خصوصاً در جوامعی مثل جوامع ما که در حال گذارند، تناقضها دقیقاً به همین نحو در کنار هم قرار می‌گیرند. جوامع در حال گذار، هم پاره‌ای از جهان قدیم را با خود دارند و هم پاره‌ای از جهان جدید را، و این تکه‌ها با هم جفت نشده‌اند. ظاهراً نزاعهای سیاسی بین جناحهای مختلف در جریان است؛ کمتر در میان این دعواها فرصتِ رفتن به سراغ ریشه‌ها دست می‌دهد.

ریشهٔ این نزاعها در این است که دوران گذار، دوران چندنیایی، چندپارادایمی و چندسیستمی است. عناصری از گذشته و عناصری از جهان جدید اوضاع را شلوغ کرده‌اند و گرد و غبار برانگیخته‌اند و حوزهٔ دید ما تیره شده است.

■ به نظر می‌آید که شما رابطه‌ای میان جامعهٔ تکلیفی با استبداد، و جامعهٔ حقّی با دموکراسی ترسیم کرده‌اید. شما این ارتباط را چگونه توضیح می‌دهید؟ از سوی دیگر، در جوامع غربی نیز تکالیفی وجود دارد و چنان نیست که تماماً حقوق مطرح باشد.

□ من در بیانم توجه ویژه‌ای به جامعهٔ استبدادی و جامعهٔ دموکراتیک نداشتم. به نظر من، جامعهٔ استبدادی، هم می‌تواند جامعهٔ تکلیفی باشد و هم جامعهٔ حقی، اما جامعهٔ دموکراتیک در واقع یک جامعهٔ حقی است. به عنوان مثال، جامعهٔ استبدادی استالینی در شوروی یک جامعهٔ حقی بود و بر اساس یک تفکر مدرن حقی شکل گرفته بود، اما با استبداد و با سکولاریسم آمیخته بود. در جامعهٔ دینی هم، بنابراین، استبداد ریشهٔ دیگری دارد. در مورد جامعهٔ تکلیفی واریاسون‌های مختلفی وجود دارد که همه امکان وقوع دارند. اما دموکراسی واقعی، و نه صوری، در دل نظام حقی می‌روید و تناسب تامّی با آن دارد.

در مورد مطلب دیگری که فرمودید در جامعهٔ غربی نیز تکالیفی وجود دارد، من به هیچ‌وجه منکر آن نیستم. اصلاً اگر جامعه‌ای تنها بر اساس حقوق بنا شود، ویران می‌شود. بالاخره باید حقوق و تکالیف دو کفهٔ ترازو را پر کنند. پر کردن هر دو کفهٔ ترازو با تکالیف یا با حقوق نامممکن است. سخن من آن بود که در جهان جدید، در عرصهٔ تئوری، حق بر تکلیف تقدم دارد و تکالیف از حقوق استخراج می‌شوند. انسانها در جهان جدید، در درجهٔ اول، در مقام شناخت و عمل اجتماعی، بر عنصر محق بودن تأکید می‌کنند و از این خاستگاه عمل می‌کنند. مهم‌تر اینکه آنها نمی‌گویند

ما این حقوق را از جایی آورده‌ایم؛ می‌گویند خودمان داریم. در پارادایم تکلیف، تکالیف از جایی می‌آیند و صادر می‌شوند (مثل خدا، یا پادشاه) و همان مصدر است که حقوق را هم می‌دهد. آنگاه در نظام مبتنی بر حق، از دل حقوقْ تکالیفی بیرون می‌آید. اگر بنا باشد مردم حق مطلق داشته باشند، دنیا جهنم می‌شود. در کلمات امیرالمؤمنین نیز در *نهج‌البلاغه* آمده است که اگر یک نفر در این دنیا باشد که فقط حق داشته باشد و تکلیفی نداشته باشد، آن خداست. در مورد بقیهٔ مردم حق به نفع هیچ‌کس جریان پیدا نمی‌کند، مگر اینکه در مقابلش تکلیف هم جریان پیدا کند.

■ **اگر حقوقی برای انسانها متصوّر باشد، به این معناست که افراد تکلیف دارند که حقوق دیگران را رعایت کنند. یعنی افراد مکلّف‌اند که حقوق دیگران را رعایت کنند. شما میان این دو مرزبندی می‌کنید، اما در این تعریف حق و تکلیف هم‌ارز می‌شوند. چرا بایستی در جهان امروز این دو متفاوت باشند؟ حال آنکه به عقیدهٔ من تکالیف می‌آیند تا حقوق رعایت شوند.**

□ حق یک معنا ندارد و من هم در این مبحث، حق را به یک معنا به کار نبردم. گاه حقّ به معنای مطلقِ رخصت است. اما معنای مورد نظر من از حق، حقی است که در آن، معنای مطالبه نهفته است. تکلیف در مقابل این تعریف از حق قرار می‌گیرد. اگر من حقی داشته باشم که چیزی را از شما مطالبه کنم، آن گاه شما مکلفید که به مطالبهٔ من پاسخ بدهید. یا اگر مردم حقّی داشته باشند که چیزی از حکومتشان مطالبه کنند، حکومت موظف است که به مطالبهٔ مردم پاسخ بدهد، و هکذا. اما همهٔ حقوق از این جنس نیستند. لیبرالیسم با نظام حقی سازگارتر است، زیرا مفهوم رخصت در آن وجود دارد. اینکه شما آزاد و رها هستید و حق دارید کارهایی را انجام بدهید به این معنا نیست که بر گردن کسی حق دارید. این معنا از حق به خودیِ خود برای انسان جدید ثابت است. مثلاً ما حق داریم به مسافرت برویم، یا نرویم. شما حق دارید دین داشته باشید؛ اگر هم نخواستید،

نداشته باشید. این حقوق، حقوقی نیست که برای دیگران تکلیف‌زا باشد. این حقوق از جنس رخصت‌اند. یعنی شما مُجازید. از این رو، باید انواع حق را از یکدیگر جدا کنیم. یک نوع از حق، تکلیف را در کنار و درون خود مندرج دارد. این‌که می‌گوییم در جهان جدید نظام حقّی جریان پیدا کرده است، به این معناست که رخصتهای آدمی بسیار زیاد شده است و بشر علی‌الاصول خودش را مُجاز می‌داند، مگر اینکه چیزی جلو او را بگیرد. انسان جدید علی‌الاصول خود را واجد حق می‌داند که کارهایی را بکند، به جاهایی برود، ایده‌هایی را خلق بکند و نزد خود عقایدی داشته باشد، مگر آنکه به مانعی برخورد کند. این وضعیت نشان می‌دهد که انسان موجودی مُجاز و محق است، مگر اینکه از او جلوگیری شود. شما می‌توانید این تصویر را دقیقاً معکوس کنید و بگویید انسان علی‌الاصول موجودی است که باید خویشتنداری کند و محروم باشد، مگر آنکه به او اجازهٔ برخورداری بدهند.

سکولاریسم

عبدالکریم سروش

در مقام بیان مشخصات جهان جدید بودیم. گفتیم وسایل یکی از میوه‌های جهان جدید است که ریشه‌هایش را باید با نگاه فلسفی کاوید و فقط با چشم تجربی[1] نمی‌توان آنها را دید. اگر به همین وسایل نیز درست بنگریم، خواهیم یافت که با هر وسیله‌ای به هر غایتی نمی‌توان رسید، و هر غایتی را با هر وسیله‌ای نمی‌توان تأمین کرد. لذا وسایل جدید به نحو مخفی و ناملموس غایاتی را هم بر آدمیان تحمیل می‌کنند و اهدافی را پیش پای زندگی و انسان می‌گذارند که گاه آدمی از آن اهداف غافل است. و به این ترتیب، این غایات نه تنها ظاهر، بلکه باطن زندگی را هم عوض می‌کنند و محتوای آن را دگرگون می‌سازند و آدمیان، آگاهانه یا ناآگاهانه، خود را در شرایط تازه‌ای می‌یابند که برای آن نه طراحی کرده‌اند و نه تعریف مشخصی دارند. همین تغییر اهداف و وسایل است که با تغییر در تلقّیها و مفاهیمی که آدمیان دارند همراه می‌شود. همچنین، در دوران گذشته آدمیان در پارادایم تکلیف زندگی می‌کردند و مفهوم تکلیف یکی از فربه‌ترین مفاهیمی بود که سایهٔ سنگین آن بر زندگی آدمیان افتاده بود. انسان دوران قبل وقتی که به بلوغ عقلانی می‌رسید، اولین و مهمترین

---

1. empirical

سؤالی که از خود می‌کرد این بود که «تکلیف من چیست؟» و «آن کیست که در مقابل من ایستاده است و بر من اوتوریته[2] دارد و حق دارد که از من تکلیف بخواهد و بر من تکلیف بکند و من در مقابل او موظَّف و مکلَّف به ادای وظیفه‌ام؟» این اصل و این مفهوم آنقدر بدیهی و اَوّلی به نظر می‌رسید که هیچ‌کس دربارهٔ آن گفت و گو و چون و چرا نمی‌کرد؛ درست همان‌طور که مفهوم حق در زمان جدید چنین جایگاهی را اشغال کرده است. آدمیان دورهٔ جدید، هیچ‌گاه از مطالبهٔ حقوق خود دریغ نمی‌کنند، و این را هم همان‌قدر بدیهی می‌یابند که گذشتگان در ادای تکلیف این بداهت را می‌دیدند. مفهومی به نام مفهوم حق، در جهان و در زمان ما بسیار فربه شده است و جا را بر مفهوم تکلیف تنگ کرده است. اگر در گذشته حق از دل تکلیف بیرون می‌آمد، امروز تکلیف از دل حق بیرون می‌آید.

شک در برابر یقین

حال، یکی دیگر از مفاهیمی که در دورهٔ قدیم و جدید با یکدیگر تقابل دارند مفهوم شک، در مقابل یقین است. برای گذشتگان رسیدن به یقین[3] امری بسیار آسان محسوب می‌شد. فلسفه و علمِ گذشتگان همه فریاد می‌زدند که یقین در اختیار عالمان است و تا رسیدن به یقین بیش از چند گام نباید پیمود: کافی است انسان دقت بورزد و دست از طمعها و غرضها بشوید و عقل خود را آزاد کند و با چشمان باز به حقیقت، به طبیعت، به تاریخ و غیره نظر بکند تا به حقایق برسد و به آنها یقین بورزد. نه فقط حقایق خارجی بلکه تکالیف آدمیان نیز چنین وضعی داشت. رسیدن به تکلیف و تعیین تکلیف نیز در مقولهٔ یقینیات جا می‌گرفت و عالمان،

---

2. authority

3. certainty

فقیهان، حقوقدانان و غیره، به راحتی تکلیف آدمیان را معیّن می‌کردند. جهان جدید از این جهت تفاوت بیّن و بارزی با جهان قدیم پیدا کرده است. عالمانِ امروز بیش از آن که در یقین غوطه‌ور باشند، در ظنّ و شک غوطه‌ورند. امروز کمتر علمی است که به ما بگوید، شما در این علم به حدّ مطلقِ یقینِ ابدیِ جاودانی می‌رسید که فراتر از آن چیزی نمی‌توان گفت. چنین چیزی را امروزه در بازار دانش کمتر می‌فروشند. امروزه بازار یک نوع ظنّ و شک‌گرایی[۴] سالم رایج‌تر است تا آن یقین‌گرایی و جزم‌اندیشی که نزد گذشتگان بود. فلسفه نزد گذشتگان علمی بود که آدمی را به یقین می‌رساند. آنان معتقد بودند که این دانش، حقایق جاودانی و ابدی را کشف می‌کند و در اختیار آدمیان می‌نهد ولی حالا تغییر و تحول عظیمی که اتفاق افتاده این است که در حال حاضر برای اینکه بگویند فلسفه یقینی است می‌گویند مثل ریاضیات است؛ در حالی که گذشتگان می‌گفتند ریاضیاتْ یقینی است چون به فلسفه می‌مانَد. جهان جدید جهان شک‌گرایی است؛ البته نوعی شک‌گرایی که به گیجی و حیرانی نمی‌انجامد اما آن یقینیت و یقینیات گذشتگان را هم پشت سر می‌نهد.

سکولاریسم

وبر می‌گفت دوران جدید دوران اسطوره‌زدایی است. اما توصیف دیگری هم برای دوران جدید تاریخ بشر شده است، و آن دوران سکولاریسم[۵] است. این واژه را در کشورهای غربی به منزلهٔ توصیف وضعیت بشر معاصر و بشر مدرن به کار می‌برند؛ در کشور ما هم گاهی آن را به منزلهٔ یک دشنام و واژه‌ای برای غیر خودیها و بیگانگان به کار می‌برند. اما پیش از آنکه دربارهٔ خوبی یا بدی، و صحّت یا سقم این امر داوری بکنیم،

4. skepticism

5. secularism

شناختن این مقوله برای ما فریضه است.

بدون تردید ماجرای سکولاریسم ماجرای اندیشه و انگیزهٔ بشر معاصر است. اینک اغلب آدمیانی که در دنیای مدرن، خصوصاً در کشورهای پیشرفته و صنعتی‌شده و توسعه‌یافته زندگی می‌کنند، جهان‌بینی سکولار دارند و در دل یک جامعهٔ سکولار ساکن‌اند و زیست می‌کنند. اما این سکولاریسم دقیقاً چه معنایی دارد و حقیقتاً چه اتفاق جوهری و مهمی در عالم آدمیان افتاده است که این نام را بر آن نهاده‌اند؟ آن‌قدر کتاب و مقاله در این باب نوشته شده و آن‌قدر تحلیل در این زمینه ارائه شده که حقیقتاً گیج‌کننده است. تقریباً به تعداد نویسندگان، می‌توانید دربارهٔ سکولاریسم تعریف بیابید و دربارهٔ پیشینه و تاریخ سکولاریسم تحلیل پیدا کنید. اما در تمام اینها یک عنصر، که می‌توان گفت تقریباً فرعی‌ترین عنصر سکولاریسم است، به نحو مشترک یافت می‌شود. آن عنصر عبارت است از جدایی دین از دولت؛ یا، به تعبیر خودشان، جدایی state از church. جدایی دین از دولت، که به منزلهٔ سمبل سکولاریسم گرفته می‌شود، البته یکی از میوه‌های فرعی سکولاریسم است، اما چون ملموس‌ترین، بارزترین و آشکارترین میوه و نتیجهٔ آن است، نوعاً بر آن انگشت نهاده می‌شود. اما توقف کردن بر این عنصر و خاتمه دادن امر به اینجا، البته گمراه‌کننده است. باید قدری به عقب برگشت و ریشه‌های تاریخی و فلسفی سکولاریسم را دید؛ چون بدون این کار نمی‌توان فهمید که در تاریخ مدرن چه اتفاق عظیمی افتاده است.

سکولاریسم در انگیزه و اندیشه

سکولاریسم هم به انگیزهٔ آدمیان برمی‌گردد و هم به اندیشهٔ آنها. ما آدمیان مرکّب از دو مقوله و عنصریم: یکی انگیزه‌های ما و دیگری اندیشه‌های ما. حتی انگیزهای ما هم تابع اندیشه‌های ماست. مولوی درست می‌گفت که:

ای بـرادر تـو هـمان انـدیشه‌ای   مابقی تو اسـتخوان و ریشـه‌ای
گر گُل است اندیشهٔ تو، گلشنی   ور بود خاری، تو هیمهٔ گلخنی[۶]

تعریف مولوی از آدمیان این بود که ما آنیم که می‌دانیم. «ای برادر تو همان اندیشه‌ای»؛ تمام حقیقت، هویّت و شخصیت تـو را انـدیشهٔ تـو تشکیل می‌دهد. این اندیشه اگر نیک است، تو نیکی؛ اگر بد است، تو بدی؛ اگر کج است، تو کجی؛ اگر راست است، تو راستی. در جای دیگر مـولوی می‌گوید:

جـان نـباشد جـز خبر در آزمـون
هرکه را افزون خبر، جـانش فـزون
جـان مـا از جـان حـیوان بـیشتر
از چه، زان رو که فزون دارد خـبر[۷]

◻ ◻ ◻

جان چه باشد با خـبر از خـیر و شـر
شـاد بـا احسـان و گـریان از ضـرر
چون سِر و ماهیّت جان مَخبر است
هـر کـه او آگـاه‌تر با جـان‌تر است
روح را تأثـیر آگـاهی بـود
هـر کـه را ایـن بـینش اللّهی بـود
چون خبرها هست بـیرون زیـن نـهاد
باشد این جانها در آن میدان جـماد[۸]

می‌گوید، حقیقت جان ما و روح ما عبارت است از آگاهی و باخبری؛ لذا

---

۶. مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۲۷۷ـ ۲۷۸.
۷. مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۳۳۳۵ ـ ۳۳۳۶.
۸. همان، دفتر ششم، ابیات ۱۴۸ ـ ۱۵۱.

هر کس آگاه‌تر است جان‌دارتر است. یعنی، به معنای واقعی کلمه جان او فربه‌تر است و به لحاظ روحی چاق‌تر است.

اقتضای جان چو ای دل آگهی است
هرکه ناآگه بود جانش تهی است

چون اقتضای جان آگاه بودن است، ناآگاهی مساوی است با تهی بودن از جان. منتها، فهم سخن مولانا در اینجا، که مضمون کلام ملاصدرا هم در مورد آدمی است، محتاج این است که ما انگیزه را نیز در اندیشه مندرج کنیم؛ یعنی بگوییم که آدمی اندیشه است بعلاوهٔ انگیزه (انگیزهٔ بر عمل). منتها انگیزه‌ها هم از اندیشه‌ها جان می‌گیرند و به تَبَع و به تناسب آنها پیدا می‌شوند و تحقق می‌یابند و منشأ تأثیر در عالم خارج می‌شوند. ما گاه چیزهایی را می‌دانیم. هنگامی که می‌دانیم، حالت منفعل داریم و به صورت یک تماشاچی یا یک دوربین عکاسی در مقابل واقعیتها ایستاده‌ایم و از آنها عکسبرداری می‌کنیم. اما هنگامی که دست به عمل می‌بریم، واقعیت را تغییر می‌دهیم و در عالم خارج تأثیر می‌گذاریم. نوع تأثیری که می‌گذاریم، به نوع دانش و آگاهی ما، و نیز به نوع انگیزه‌های ما بستگی دارد. گاهی انگیزه‌های ما نیک است، گاهی تخریبی است؛ گاهی از سر مهر است، گاهی از سر دشمنی است؛ و همین‌طور اصناف و اقسام انگیزه‌های دیگری که می‌تواند در آدمی وجود داشته باشد و منشأ آثار شود. بنابراین، ما مجموعه‌ای از اندیشه‌ها و انگیزه‌ها هستیم. حال، با توجه به این مقدمه، می‌توانیم بگوییم که سکولاریسم در حقیقت دو کار کرده است: یکی اینکه اندیشه‌ها را سکولار کرده، دوم اینکه انگیزه‌ها را سکولار کرده است. و آدمی چون معجونی است مُؤَلَّف و مرکّب از این دو عنصر، لذا وقتی این دو تغییر کردند آدمی هم تغییر می‌کند. آدمی که تغییر کرد ــ جان که تغییر کرد ــ جهان هم تغییر می‌کند. انسان که تغییر کرد تاریخ

انسان هم تغییر خواهد کرد. به تعبیر اقبال لاهوری:

چون که در جان رفت جان دیگر شود
جان چو دیگر شد، جهان دیگر شود

چون این جهان را ما می‌سازیم، وقتی که آدمی تفاوت و تحول پیدا کرد تاریخ و جهان او نیز به تَبَعْ رنگ دیگر خواهد یافت و دگرگون خواهد شد. بد نیست قدری در باب واژهٔ سکولاریسم توضیح بدهم تا بعد به حقیقت و معنای آن برسیم.

دربارهٔ معنای لغوی واژهٔ «سکولاریسم» و «علمانیت»

«سکولاریسم» در فارسی ترجمهٔ معیّنی ندارد. چند نوع ترجمه برای آن پیشنهاد کرده‌اند، اما هیچ‌کدام آن‌طور که باید و شاید جا نیفتاده است. لذا ما همچنان خود این واژه (سکولاریسم) را به‌کار می‌بریم. برای این واژه البته معادلهایی مثل «گیتی‌گرایی» یا «دنیاگرایی» را پیشنهاد کرده‌اند، که پر بیراه نیستند. این معادلها تقریباً با معنای سکولاریسم منطبق‌اند، اما چنان که گفتم تداول و استعمال و رواج کافی پیدا نکرده‌اند. عرب‌ها به جای سکولاریسم کلمهٔ «علمانیّت» را گذاشتند. در آنجا هم این کلمه حکایتی ایجاد کرده است. اختلاف است که آیا این کلمه را باید به فتح «عین» (عَلمانیّت) خواند یا به کسر آن (عِلمانیّت). اگر عِلمانیّت (به کسر عین) بخوانیم، از کلمهٔ «علم» می‌آید و تقریباً به معنای «علمی کردن» است و یک نوع مصدر جعلی است که در عربی می‌سازند؛ مثل «عقلانیّت»، به معنای عقلی کردن. عِلمانیّت به معنای علمی کردن است؛ گویی اتفاقی که در سکولاریسم می‌افتد این است که اندیشه‌ها علمی بشوند و نگاه آدمی به جهان و به پدیده‌های جهان علمی بشود. این یک معنا و نیز یک نوع قرائت از این واژه است. اما قرائت دیگر، که عَلمانیّت (به فتح عین) است،

از «عالَم» می‌آید؛ یعنی «عالمی کردن» و «دنیایی کردن» ـ تقریباً مشابه و معادل با همان «گیتی‌گرایی» که در زبان فارسی اختیار کرده‌اند. گویی عَلمانیّت یعنی اینکه نگاهها از آسمان فقط به زمین دوخته شود؛ از غیب برداشته شود و به عالم شهادت معطوف بشود؛ و از خدا گرفته شود و فقط به این دنیا خلاصه و منحصر شود؛ عالم کبیر، عالم غیب، عالم ماورای طبیعت همه فراموش شوند و پسِ پشت افکنده شوند و فقط این جهان مادیِ محسوسِ ملموس مورد توجه و مطالعه و نظر شخص قرار بگیرند. این معنای عَلمانیّت است. اگر این معنا را هم در نظر بگیریم، باز با کلمهٔ «سکولاریسم» تناسب و تطابق زیادی دارد. ـ البته عموم عرب‌ها معتقدند که همان عِلمانیّت (به کسر عین) درست‌تر است؛ یعنی «علمی کردن». در مغرب‌زمین هم این مشکل وجود دارد. یعنی گمان نکنید که سکولاریسم در مغرب‌زمین معنای کاملاً روشن و تعریفی مجمعٌ‌علیه دارد که همه آن را قبول کرده باشند.

کلمهٔ «سکولار» کلمه‌ای لاتینی است و به معنای «حالا» و «زمان حاضر»[9] است. لذا سکولاریسم در حقیقت به معنای «توجه به حال کردن» است. من اگر مجاز بودم که تعبیرات صوفیان را در باب سکولاریسم به کار ببرم ـ که البته مجاز نیستم ـ می‌گفتم که سکولاریسم دقیقاً به معنای «ابن‌الوقت بودن» است. یعنی، اگر بخواهیم یک ترجمهٔ منطبق با سکولاریسم از فرهنگ و ادبیات خودمان بیرون بکشیم باید کلمهٔ «ابن‌الوقت» را به جای آن بگذاریم. ولی البته شما می‌دانید «ابن‌الوقت» در ادبیات صوفیانهٔ ما معنایی را می‌دهد که به سکولاریسم ربطی ندارد؛ و در ادبیات سیاسی معاصر ما هم معنایی را می‌دهد که باز به سکولاریسم ربطی ندارد. مگر اینکه ما این هر دو معنا را از آن بیرون بکشیم و معنای سومی را جایش بگذاریم، که البته در آن صورت بر ابهام کار خواهیم

---

9. present

افزود. یعنی اگر کلمه‌ای را که شناسنامه و تاریخچه و معنای مشخصی دارد، به‌کار ببریم، اما معنای دیگری را از آن مراد بکنیم، جز حیرت و گیجی به بار نخواهد آورد. «ابن‌الوقت» نزد صوفیان ما به معنای این بود که صوفی باید در زمان حال زندگی کند و به گذشته و آینده اصلاً نباید نظر داشته باشد. به تعبیر مولوی:

آتش اندر زن به هر دو، تا به کی
پُر گره باشی از این هر دو چو نی
تا گِره با نی بود همراز نیست
همنشینِ آن لب و آواز نیست[۱۰]



صوفی ابن‌الوقت باشد ای رفیق نیست فردا گفتن از شرط طریق
تو مگر خود مرد صوفی نیستی هست را از نسیه خیزد نیستی[۱۱]

فکر گذشته را نباید کرد، چون آدمی اگر در گذشته بماند مرده است. انسان باید گذشته‌ها را در گذشته دفن کند؛ آینده هم که نیامده و نباید آن را ببیند. باید حق حال را ادا بکند و به مقتضای حال عمل بکند. درست شبیه اینکه شما در فصل زمستان به مقتضای زمستان عمل می‌کنید: لباسهای زمستانی می‌پوشید؛ خانه‌تان را گرم می‌کنید؛ غذاهای زمستانی می‌خورید. در تابستان نیز به مقتضای تابستان عمل می‌کنید. این یک نوع ابن‌الوقتی در معنای صحیح کلمه است، که ما در زندگی عادی خود نیز داریم. در افرادی که اهل احوال روحی هستند دقیقاً همین خزان و بهار رخ می‌دهد. به قول مولوی:

---

۱۰. مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۲۰۶ ـ ۲۲۰۷.

۱۱. مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۳۳ ـ ۱۳۴.

ای بـرادر عـقل یک دم بـا خـود آر
دم به دم در تو خزان است و بهار[۱۲]

آدمی اگر حساس باشد و بر احوال روحی خودش نظارت داشته باشد، زمستان و تابستان و بهار و خزان را کاملاً می‌بیند. ابن‌الوقت بـودن در آن مکتب فکری به این مـعناست کـه هـنگام بـهار روح، جـامه‌های بـهاری بپوشید؛ هنگام زمستان جامه‌های زمستانی بپوشید؛ هنگام قبض و هنگام بسط... اینها احوال مختلف‌اند و مقتضیات مـختلفی دارنـد. ایـن مـعنای ابن‌الوقتی است. در ادبیات سیاسی جدید ما هم که ابن‌الوقت یـعنی آدم اپورتونیست و فرصت‌طلبِ متلوّنِ بوقلمون‌مزاجی که به هر طرف می‌رود و عضو حزب باد است و هیچ اصلی ندارد. اما سکولاریسم البته هیچ‌یک از این دو معنا را ندارد. ولی لفـظاًـ و فـقط لفـظاًـ و بـه لحـاظ مـحتوای واژگانی، اگر بـخواهـیم بـرای آن مـعادل کـلاسیکی انـتخاب کـنیم البـته «ابن‌الوقتی» است؛ ولی من چنین تـوصیه‌ای نـمی‌کنم و ایـن کـار درست نیست.

سکولار بودن در اصطلاح کنونیِ ادبیات فلسفی و عقلانی مغرب‌زمین به معنای اهل این زمان و این دوران و ایـن مـرتبهٔ از وجـود بـودن است. تعابیری نظیر tempolar order و eternal order (که نظیرشان را ما در ادبیات فلسفی و عرفانی خودمان داریم)، جهان را بـه دو مـنطقه تـقسیم می‌کنند. یک منطقهٔ لازمان، که به آن eternal order می‌گویند؛ و دیگری مرتبهٔ زمان. البته وقتی می‌گوییم ابدی و جاودانی، منظور این نـیست کـه زمانِ بی‌نهایت در آنجا وجود دارد، بلکه معنایش این است که اصلاً زمان در آنجا وجود ندارد. eternal order به مـعنای مـرتبه و مـنطقهٔ لازمـان است؛ جایی که اصلاً زمان نـیست. و در مـقابل آن، یک مـرتبهٔ دیگـر از

---

۱۲. مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۸۹۹.

وجود داریم که آن را tempolar order می‌گویند؛ یعنی مرتبه و منطقه‌ای که زمان و زمانیّات در آنجا وجود دارند، که به طریق اولیٰ عالم ماده یکی از فربه‌ترین عناصر این عالم زمان است؛ عالمی که تحت سلطه و تحت گذر زمان قرار گرفته است. لذا اسم دیگر عالم ماده، عالم زمان، یا مرتبهٔ زمان است. یعنی یک موجود را از طریق یکی از مشخصاتش نامگذاری کرده‌اند. این کارِ شایعی است که آدم وقتی می‌خواهد نامی بر چیزی نهد، به یکی از ابعاد و مشخصات آن نظر می‌کند و برحسب آن نامگذاری می‌کند. سابقاً کلاسهای شبانه راکلاسهای «اکابر» می‌گفتند، چرا که عمدتاً بزرگسالان در این کلاسها درس می‌خواندند. در عمل چنین اتفاق افتاده بود که روزها جوان‌ترها به مدارس و دبستان و غیره می‌رفتند و شبها کسانی که روز کار می‌کردند و نمی‌توانستند در روز به مدرسه بروند، به کلاسهای شبانه می‌رفتند. یعنی لزوماً چنین نبود که فقط افراد بزرگسال (اکابر) به آن مدارس بروند. این یکی از مشخصات برجستهٔ این قبیل کلاسها بود. در مورد عالَم هم چنین اتفاق افتاده است. مرتبهٔ لازمان را که مرتبهٔ روحانیات و مرتبهٔ ماورای طبیعت و غیب است، eternal order نامیدند و این جهان ماده را tempolar order ، به دلیل اینکه زمانْ چسبیده به عالم ماده است و زمانِ بی ماده و مادهٔ بی زمان نداریم. زمان فرزند حرکت است، حرکت هم همیشه با ماده همراه است. لذا، چه بگویید «عالم زمانیّات» و چه بگویید «عالم مادیات»، هر دو یکی است. این دو، به اصطلاح فیلسوفانه coextenciveاند؛ یعنی مساوق‌اند و بر هم منطبق می‌شوند. حال، وقتی که می‌گوییم سکولاریسم، منظورْ منحصر کردن توجّه به عالم زمانیات، یعنی به عالم ماده است. یعنی اسم زمان را می‌بریم، اما از ورای زمان به ماده و مادیات نظر داریم. پس سکولاریسم یعنی «این‌عالم‌گرایی»؛ یعنی توجه را به این عالم معطوف کردن و از عوالم دیگر، به فرض وجود، چشم برگرفتن و غفلت گزیدن؛ خواه آن عوالم

دیگر موجود باشند یا نباشند. آن عوالم دیگر مشخصاً دو تا بیشتر نیستند: یکی عالم ماورای ماده است و دیگری هم عالم آخرت است؛ یعنی آن جهانی که پس از حیات این‌جهانی در انتظار ماست. دو عالم دیگر می‌توان تصور کرد که هر دو می‌توانند هم در اندیشهٔ ما و هم در انگیزهٔ ما تأثیر قاطع و قطعی بگذارند. وقتی که ما این دو را کنار گذاشتیم ــ یا با انکارشان یا با عدم توجه به آنها ــ آن‌وقت البته جهان ما جهان خُردتر و کوچک‌تری خواهد شد؛ انگیزه‌های ما عوض خواهد شد؛ اندیشه‌های ما نیز عوض خواهد شد. مولوی، البته با دید تحقیرکننده‌ای، آدمیانی را که اینچنین می‌اندیشند به موش کوری تشبیه می‌کند که در گوشهٔ سوراخی در زیر زمین زندگی می‌کنند. یعنی دقیقاً بر انگیزه و اندیشهٔ این موش کور انگشت می‌نهد:

هم درین سوراخ بنّایی گرفت   درخور سوراخْ دانایی گرفت[۱۳]

می‌گوید، دانایی و علم و آگاهی او به اندازهٔ همان سوراخ و حفره‌ای است که در آن زندگی می‌کند. بیشتر از آن را نه می‌بیند و نه می‌شناسد. دنیای او به اندازهٔ همان سوراخ است. انگیزه‌های او هم درخور همان سوراخ است. یعنی، حداکثر جوش و تلاش او این است که این حفره و سوراخ و خانهٔ کوچک زیر زمینی خود را بسازد و مزیّن و آباد بکند: «در بُن سوراخْ بنّایی گرفت»؛ این انگیزهٔ اوست. «درخور سوراخْ دانایی گرفت»؛ این هم اندیشهٔ اوست. می‌گوید، آدمی هم که گرفتار چاه مادیات و این عالم ماده است، اینچنین است.

این جهان پر آفتاب و نور ماه   او بهشته سر فرو برده به چاه
که اگر حق است پس کو روشنی   سر ز چَهْ بردار و بنگر ای دنی[۱۴]

---

۱۳. مثنوی، دفتر سوّم، بیت ۳۹۷۸.

۱۴. مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۷۹۵ ـ ۴۷۹۶.

پس سکولاریسم عبارت شد از توجه کردن به این عالم ماده و چشم برگرفتن از مراتب دیگر وجود؛ مراتبی که ورای این حیات تنگ مادی ما قرار دارد. و این چشم برگرفتن در دو جا تحقّق پیدا می‌کند: یکی در اندیشه‌های ما و دیگری در انگیزه‌های ما. یعنی، انسان دانستنیهای خود را منحصر می‌کند به آنچه در این عالم ماده می‌شود دید و خواند؛ این می‌شود سکولاریسم در اندیشه. از آن طرف، انگیزه‌های ما: انگیزه‌های ما هم اگر سکولار بشود بدین معناست که انسان فقط برای همین حیات و برای همین معیشت دنیوی و همین دنیا جوش بزند و تمام تلاش خود را معطوف به این امر بکند و به چیز دیگری نیندیشد و برای جای دیگری کاری نکند و حساب دیگری در زندگی و در عمل و در ذهن خودش برای هیچ چیز دیگری باز نکند. معنای سکولاریسم دقیقاً این است. اگر زندگی آدمی چنین شود و آدمی تماماً مسخّر این اندیشهٔ سکولار شود و اندیشه و انگیزهٔ خود را به او بدهد و در اختیار او بگذارد، انسان کاملاً متفاوتی خواهد شد و همان می‌شود که امروز شده است. به طور کلی، در این صورت، عالم آدمی خیلی کوچکتر خواهد شد، و انسان در این عالم کوچکتر گاه موفق‌تر هم به نظر می‌رسد. درست همچون پادشاهی که فتوحات کمی دارد و مملکت کوچکی را در اختیار دارد، که در این حال خیلی موفق‌تر حکمرانی می‌کند. اگر این پادشاه به دنبال کشورگشایی و توسعه‌طلبی باشد و دائماً کشور بر کشور اضافه کند، درست است که به ظاهر امپراتوری او خیلی بزرگ می‌شود و بر قلمرو فتوحات او افزوده می‌شود اما به همان نسبت از کفایت او در مملکت‌داری نیز کاسته می‌شود. سرّ اینکه انسان در جهان جدید از بعضی جهات موفق‌تر به نظر می‌آید این است که دایره و قلمرو حکمرانی و منطقهٔ تصرّف عملی خود را کوچکتر و کوتاه‌دامنه‌تر کرده است؛ گر چه به همان نسبت چیزهایی را هم باخته و از دست داده است. اما اینها متعلق به منطقهٔ داوری است، و

من الان در مقام داوری نیستم. آنچه می‌خواهم بگویم تشریح سکولاریسم است. از انگیزه شروع کنیم و ببینیم انگیزه‌ها را سکولار کردن به چه معناست و تأثیرش دقیقاً در کجا ظاهر می‌شود.

معنای سکولار شدن انگیزه‌ها

انطباق عقل با مراد خداوند، و نقش پیامبران

ما از پیامبری و از نقش پیامبران زیاد سخن گفته و شنیده‌ایم. من اینجا به نکته‌ای اشاره می‌کنم که با بحث ما مرتبط است. کشف مهمی که پیامبرانْ نخست خود انجام دادند و بعد به مردم و به پیروان خود آموختند، این بود که کارهایی که خودشان خوب‌اند، مرضیّ خداوند هم هستند و کارهایی که خودشان بدند مغضوب خداوند نیز هستند.ـ این مطلب را باید بیشتر توضیح داد.

بعضی از کارهاست که عقل ما می‌گوید خوب‌اند، و بعضی از کارها هم هست که عقل ما می‌گوید بدند. خوب و بد بودنِ این کارها اتّفاقِ عقلاست. فی‌المثل، دروغگویی، اگر نه همه‌جا ولی در اکثر موارد بد است. راستگویی در اکثر موارد نیکوست. خیانت بد است و خدمت خوب است... این تشخیصِ عُقلای عالَم است. حتی اگر پیامبران هم نیامده بودند عقلای عالم و حکما این تشخیص را داده بودند. نمی‌گویم افراد عامی، ولی افراد فهمیده و آگاه و حکیم این درک را داشتند و می‌دانستند و آموزش هم می‌دادند و در کتابهایشان هم می‌نوشتند که پاره‌ای از کارها خوب و پاره‌ای بد است. کشف پیامبران این بود که گفتند، اولاً، خدایی هست ـ و خدا را نوعاً پیامبران به مردم معرفی کرده‌اند ـ و ثانیاً، گفتند که پسند و ناپسند خداوند با این نیک و بد عقلانی منطبق است. یعنی، آنچه را عقل آدمی می‌گوید خوب است، خداوند هم آن را دوست دارد. و آنچه را عقل آدمی می‌گوید بد است، مغضوب خدا هم هست. به

تعبیر دیگر، عقل و شرع به دو سو و به دو قبله متوجه نیستند که انسان اگر خداپرست شد کارهای نیک و بدش با وقتی که خداپرست نباشد فرق داشته باشد. چنین نیست که در این موارد خداشناسان به راهی بروند و عقلای قوم به راهی دیگر. علی‌الاغلب و علی‌العموم این دو مسیر با هم منطبق‌اند. یعنی، به تعبیر دیگر، خداوند عقل آدمی را چنان ساخته است که همان چیزهایی را که خودش دوست دارد عقل مردم هم آنها را نیک می‌یابد؛ و همان چیزهایی را که او نمی‌پسندد عقل مردم هم آنها را بد می‌داند. کاملاً امکان داشت عکس این باشد. یک خدای توانا می‌توانست عکس این کار را بکند؛ یعنی خودش از چیزی بدش بیاید اما عقل ما را به نحوی کوک بکند که ما از همان چیز خوشمان بیاید، و بالعکس. مثلاً، فرض کنیم که یک شیطان اختیار این عالم را به دست گیرد و با نیروی شیطانی قاهره‌اش در عقول ما تصرف کند و کارهای بد را در چشم ما نیک جلوه دهد ــ و اصلاً کار شیطان جز این نیست. در قرآن آمده است که کار شیطان تزیین است. کلمهٔ «تزیین» چندین جا در قرآن آمده است.[15] تزیین یعنی بد را در چشم انسان آراستن تا آدمی آن را خوب ببیند. ولی خداوند کار شیطانی نکرده، بلکه چنین انطباقی را بین عقل ما و خواسته و مراد و محبوب خود برقرار کرده است. یعنی، کاری کرده که آنچه را خودش خوب می‌داند ما هم آن را خوب ببینیم و آنچه را خودش بد می‌بیند ما هم آن را بد ببینیم. خداوند خوبیها و بدیهای خودش را از طریق پیامبران اعلام کرده است و ضمناً آنها را با عقل آدمیان هم در میان نهاده است، به طوری که این دو با همدیگر انطباق پیدا می‌کنند. پیامبران کاشف این انطباق بودند. ما مستقلاً راهی به خواسته و مرادات خداوند نداریم. ما

---

۱۵. «... و زَیَّنَ لهم الشیطان ما کانوا یعملون.» (سورهٔ انعام، آیه ۴۳) «... و اذ زیّن لهم الشیطان اعمالهم.» (سورهٔ انفال، آیهٔ ۴۸) «... و زیّن لهم الشیطان اعمالَهم.» (سورهٔ عنکبوت، آیهٔ ۳۸؛ سورهٔ نحل آیهٔ ۶۳)

نمی‌دانیم خداوند چه می‌خواهد یا نمی‌خواهد. ما ارتباط مستقیمی با پشت پرده نداریم. کسانی که به قول مولوی، خبرگیران گردون‌اند و از آسمانها خبر می‌آورند، به ما گفتند که یک چنین انطباقی وجود دارد. این، انطباقِ بسیار مغتنم و مبارکی است. یعنی، آدمی اگر بر وفق عقل بی‌غرض و بی‌طمع خود عمل کند و تشخیص بدهد، در واقع می‌توان گفت بر همان جاده‌ای افتاده است و راه می‌رود که خدا خواسته است. عکس این هم وجود دارد. اگر انسان به حرف خداگوش بدهد همان‌کاری را خواهد کرد که عقل بی‌غرض و بی‌طمع آدمی و عقلا می‌گویند. پیامبران کاشف این مطلب بودند. معنای این سخن این است که اخلاق ذاتاً از دین مستقل است. ارزشها و فضیلتها و رذیلتها، ذاتاً از دین مستقل‌اند. یعنی، ادیان نیک و بد را تعلیم نمی‌دهند. ادیان فقط پرده برمی‌دارند از اینکه آنچه نیک یا بد است، محبوب یا مغضوب خداوند هم هست. کشف پیامبران همین بوده است. اخلاق با دین انطباق تاریخی دارد. یعنی اخلاقیات تاریخاً متکی به دین هستند اما منطقاً متکی به دین نیستند. یعنی، شما وقتی به دل تاریخ بروید، به گذشتهٔ آدمی نگاه کنید، به منابع تاریخی نظر بدوزید، پیامبران را خواهید دید که نظامهای اخلاقی تولید کردند و رایگان در اختیار آدمیان نهادند. کار پیامبران این بود که به رایگان تعلیم می‌دادند. وقتی که به تاریخ نگاه کنیم می‌بینیم که سیستمهای اخلاقی از لحاظ تاریخی از دل مکاتب انبیا بیرون آمده‌اند، اما به لحاظ منطقی چنین اتکایی وجود ندارد. یعنی، انسان می‌تواند منطقاً به نیک و بد اعمال برسد بدون اینکه از دینی از ادیان کمک بگیرد. منتها، چون اکثر مردم اهل حکمت و تحلیل و تحقیق نیستند و بیش از آنکه تولیدکننده باشند مصرف‌کننده‌اند، بیش از آنکه فروشنده باشند خریدارند، و بیش از آنکه محقق باشند مقلّدند، پیامبران آمده‌اند تا دست آنها را پر کنند و متاعهای رایگانی را به آنان بدهند. لذا، خطاب اکثر پیامبران با مردم این بوده است که چیزی را که خودتان ندارید و قدرت

تولیدش را هم ندارید، بیایید از ما به رایگان بستانید. خطابشان با حکیمان و عالمان هم این بود که ما به شما اطمینان خاطر می‌دهیم که آنچه را شما با عقل بی‌طمع و بی‌غرضتان به آن می‌رسید مطلوب و محبوب خداوند نیز هست. لذا، مهم‌ترین پیام پیامبران این نبود که عقل بورزید؛ بلکه مهم‌ترین پیامشان این بود که عقلتان را آزاد کنید. مشکل تمدن مغرب‌زمین این نیست که تمدنی عقلانی نیست؛ اتفاقاً عقلانیت در اینجا در سطح وحشت‌آوری وجود دارد و همه چیز به زیر تیغ عقلانیت می‌رود. مشکل این تمدن این است که این عقل آزاد نیست؛ این عقل در گرو اگوئیسم[۱۶] است؛ در گرو خودخواهی و غضب و طمع و شهوت است. عقل به تنهایی نیکوست، اما به شرط اینکه آزاد هم باشد. مولوی بر نکته بسیار خوبی انگشت می‌نهد:

چون به آزادی نبوت هادی است

مـؤمنان را ز انـبیا آزادی است[۱۷]

پیام مهم پیامبران آزادی بود، نه علم و فلسفه و عقلانیت. آنها علم و فلسفه را به خود مردم وانهاده بودند. آنان گفتند خدا به شما عقل داده؛ بروید فلسفه بپردازید و قوانین طبیعت را کشف کنید و عالم را بشناسید؛ بروید تجربه و خطا کنید؛ خطاهای خود را تصحیح کنید و... جلو بروید. پیامبران نه طب به کسی آموختند، نه فلسفه، نه هندسه، نه علم تجربی. آنچه آنها بیشتر بر آن تأکید می‌ورزیدند، و واقعاً هم اصلی‌ترین عنصر رسالتشان را تشکیل می‌داد، همین پیام آزادی بود؛ آن‌هم آزادی به معنایی دقیق: آزادی عقل. یعنی، اگر عقل آدمی در اسارت شهواتش باشد، اگر در اسارت اغراضش باشد، و اگر در اسارت مطامعش باشد، نبودنش بهتر از بودنش

---

16. egoism

۱۷. مثنوی، دفتر ششم، بیت ۴۵۴۰.

است. اقبال لاهوری در شعر زیبایی می‌گوید:

از من ای باد صبا گوی به دانای فرنگ
عقل تا بال گشودست گرفتارتر است
عجب این نیست که اعجاز مسیحا داری
عجب این است که بیمار تو بیمارتر است

او خیلی خوب این را می‌فهمید؛ خیلی خوب این مسأله را می‌شناخت و خوب هم آن را بیان کرده است. اگر عقل شیطانی باشد ممکن است دائماً دام ببافد. دام بافتن هم یک‌جور عقلانیت و هنر است. ولی این چه هنری است که انسان خودش را اسیرتر بکند؟ شما گره‌ای را کشف کنید که هیچ‌کس نتواند آن را باز کند! فکر می‌کنید نبوغ است که بر گره‌های عالم بیفزایید؟ شما باید راهی را به مردم نشان دهید که بتوانند گره‌های عالم را باز کنند.

باری، در زمینهٔ عقلانیت و انگیزه‌های آدمی، آنچه انبیا کشف کردند این بود که نیکیهایی که مکشوف عقل غیر اسیر و آزاد می‌افتد، منطبق است بر مراد و بر خواستهٔ خداوند. ولی، همان‌طور که گفتم، اخلاقیات منطقاً از دیانت جدا هستند و خوبی و بدی اعمال از دین گرفته نمی‌شوند، بلکه از آنِ خود آنهاست. دروغ گفتن خودش بد است، نه اینکه چون خدا گفته بد است؛ گرچه خدا هم آن را بد دانسته است. راست‌گفتن خودش خوب است، نه اینکه چون خدا گفته است خوب است؛ گرچه خدا هم گفته است که خوب است. این دو بر هم منطبق‌اند، ولی یکی شأن و حکم خود را از دیگری نمی‌گیرد. راستگویی مستقلاً خوب است؛ ضمناً مورد ارشاد الهی هم هست. دروغگویی مستقلاً بد است؛ گر چه مورد طرد و تقبیح خداوند هم هست؛ و هکذا و هکذا. پیامبران کاشف این انطباق و ارتباط‌اند، که بسیار مهم است.

حال، این مسأله را به نحو دیگری نیز می‌توان بررسی کرد و به آن نگریست. می‌توان گفت، خواه خداوند از کاری خوشش بیاید خواه بدش بیاید، وقتی که ما عقل داریم و عقل می‌تواند نیکی و بدی اعمال را کشف کند و انگیزه‌های خوب و بد را در اختیار ما قرار دهد، دیگر حاجتی به خدا نداریم و اگر فقط به عقل اکتفا و اتکا بکنیم زندگیمان آباد خواهد بود؛ حالا، اینکه خداوند هم از کارهای نیک خوشش می‌آید، چه بهتر؛ از کارهای بد هم بدش می‌آید، باز چه بهتر. اگر ما خدا را در میان و به حساب نیاوریم و فقط به احکامی که عقلمان صادر می‌کند قناعت کنیم، در این صورت چه زیانی کرده‌ایم؟ در سکولاریسم این اتفاق افتاد. سکولاریسم، در انسانی‌ترین و معقول‌ترین چهره‌اش، این بود که می‌گفت، حال که چنین انطباقی بین یافته‌های عقل ما و بین احکام شرع و مرادات خداوند برقرار است، حتی اگر خدا را کنار هم بگذاریم و از او غفلت سهوی یا عمدی هم بورزیم، چیزی را از دست نداده‌ایم و زیان نکرده‌ایم، بلکه باز هم بر جادهٔ صوابیم و خانهٔ دنیوی ما آباد خواهد بود. لذا، شما می‌مانید و عقلتان. عقل را به کار بیندازید و آن را محور زندگی بکنید و اساس و کانون تمام تأمّلات و داوریها قرار بدهید؛ هیچ زیان نخواهید کرد. از طرف دیگر، می‌گفتند اصلاً تکیهٔ بر دین زیانهایی هم دارد. چون، همیشه وقتی شما می‌گویید «دین»، چنین نیست که با یک امر مستقل و خارجی مواجه باشید، بلکه عده‌ای پیدا می‌شوند و می‌گویند ما حاملان دین هستیم. دین تا وقتی در کتاب است صامت است و سخنی نمی‌گوید. اگر دین بخواهد در جامعه به نحو زنده و مجسّم و ملموس چهره بنماید یک عده متولّیان خواهد داشت. یک عده به نام روحانیون و متولّیان دین پیدا می‌شوند و می‌گویند که ما حاملان و متولّیان انحصاری دین هستیم، و بعد به نام دین هزار زور به مردم می‌گویند و هزار آفت از این کار به بار خواهد آمد.

پس از نظر سکولاریست‌ها، اولاً، کنار گذاشتن دین، کنار گذاشتن خدا، کنار گذاشتن حاملان و متولّیان دین، فوایدی دارد. ثانیاً، به عقل محض عمل کردن و فقط احکام عقل را محور زندگی قرار دادن هیچ زیانی ندارد، حتی اگر پای خدا هم از زندگی آدمی بیرون کشیده شود. لذا انگیزه‌ها را سکولار می‌کنیم. یعنی اگر عمل می‌کنیم، عملمان برای خاطر خدا نیست، بلکه به خاطر این است که عقلمان می‌گوید فلان کار خوب است. اگر هم خویشتنداری می‌کنیم، عقلمان می‌گوید فلان کار بد است. یک چنین سیستم فلسفی، با منطقی که توضیح دادم، پشتوانهٔ مکتب سکولاریسم است. با این توضیح معلوم می‌شود که سکولاریسم نه مبتنی بر هوسرانی است، نه مبتنی بر جهل، بلکه منطق روشنی دارد.

در مغرب‌زمین، اقلاً سه‌ـچهار قرن است که سکولاریسم، به این معنا و با این تعریف مشخصی که گفتم، متولّد شده است. یعنی، اولاً، سعی کرده‌اند آفتهایی را که از تصرّفات حاملان و متولّیان دین پدید می‌آید حذف کنند. ثانیاً، به عقل رجوع کنند؛ آن‌هم عقل جمعی، با اطمینان از اینکه بالاخره، همان‌طور که خود پیروان دین هم می‌گویند، خداوند هم بر احکام عقل صحّه می‌نهد، پس دیگر ما چه زیانی خواهیم کرد. مثالی می‌زنم. ما در تعبیرات دینی خود داریم: «النظافة من الایمان.» بعید است که این جمله به گوش مسلمانی نخورده باشد. جملهٔ مهمی نیز هست. مغرب‌زمینی‌های پنج‌ـشش قرن قبل در مسألهٔ نظافت بسیار آسانگیر بودند. در تصوّف مسیحی خصوصاً، مورّخان این نکته را نوشته‌اند که منطقِ «تن رها کن تا نخواهی پیراهن» باعث شده بود که راهبان در جهت رها کردن دنیا، بدن را هم رها کنند و رسیدگی به بدن را مُنافی با کمال روحی بدانند. یکی از انوع رسیدگی به بدن رسیدگی به نظافت بدن است. بنابراین، راهبان مسیحی اصلاً به نظافت بدنی خود نمی‌رسیدند و ترک این کار را لازمهٔ کمال روحی می‌دانستند. در احوال بعضی از بزرگان و

بعضی از قدیسان و عرفای مسیحی نوشته‌اند که دیدارکنندگان آنها مجبور بودند از فاصلهٔ چند صدمتری بینیهای خود را بگیرند، برای اینکه به قدری بوی گند از آنجا برمی‌خاست... راسل می‌نویسد که آنها شپشها را مرواریدهای الهی می‌خواندند. لذا شما وقتی «النظافة من الایمان» را می‌شنوید فکر نکنید که این حرفِ زائدی بوده است. هم شست‌وشوی بدن و هم رسیدن به خود که از شست‌وشو مهم‌تر است. اما اینک به وضعیت امروز توجه کنید. شما در نظر بگیرید که یک نفر انسان مسلمان مؤمن، خود را شست‌وشو و نظافت می‌کند با این انگیزه که نظافت یکی از عناصر ایمان است و خدا و پیغمبر او گفته‌اند که نظیف باشید. این می‌شود یک انگیزهٔ دینی. یعنی چنین فردی کار خوب می‌کند، اما انگیزهٔ این کارِ خوب را از گفتار بزرگان و پیشوایان دین یا خداوند می‌گیرد. ولی همین کار را کس دیگری انجام می‌دهد و شست‌وشو و نظافت می‌کند، اما نه به اعتبار اینکه نظافت جزو دین است و پیغمبر خدا دستور به نظافت کردن داده است، بلکه به اعتبار اینکه این عمل فی‌نفسه کار خوب و منطلوبی است و فواید زیادی در پاکی وجود دارد و در عدم اهتمام به نظافت نیز مضرّات فراوانی هست، و اینها را عقل و تجربه به انسان می‌گوید. در واقع، یک کار است که با دو انگیزه صورت می‌گیرد. این دو انگیزه نیز هم‌جهت و منطبق با هم هستند، ولی فرق می‌کند که انسان با این انگیزه عمل کند یا با آن انگیزه. یا مثلاً به این جملهٔ دینی توجه کنید: «حبّ الوطن من الایمان»: وطن‌دوستی از ایمان است.» یعنی، یکی از تعلّقات فرد باایمان این است که باید وطنش را دوست داشته باشد و اگر لازم بشود از وطن خود دفاع کند. اکنون بسیاری از کشورها هستند که نه سیستم حکومتی‌شان دینی است و نه مردمشان؛ ولی مگر از آب و خاکشان دفاع نمی‌کنند؟ اینها هم حبّ وطن را در عمل و انگیزه کاملاً نشان می‌دهند، اما هیچ‌وقت از خاطرشان هم نمی‌گذرد که دارند یک کار دینی و ایمانی انجام

می‌دهند. در روایات بسیاری داریم که بوسیدن همسر ثواب دارد. یا اینکه که مادر، که بچه‌اش را بغل کند و شیر بدهد ثواب دارد. برای تمام این کارها، که خودبخود کارهای خوبی هستند و انسانهای عاقل و بالغ خودشان این کارها را انجام می‌دهند، نوعی پاداش دینی تعریف شده است. در مورد درس خواندن، در روایات آمده است کسی که به مجلس درس می‌رود ملائکه بالهای خود را زیر پاهای او پهن می‌کنند. یعنی شخص علم‌جو این اندازه در چشم خداوند عزیز است و حرمت دارد. روایات بسیاری نیز در این باب آمده است.[18] این یک تعبیر دینی از این عمل است. یعنی، به شما برای درس خواندن یک انگیزهٔ دینی می‌بخشد. به شما می‌گوید که این کار شما در عالَم بزرگ‌تری هم به حساب می‌آید. از این قبیل مثالها فراوان می‌توان ذکر کرد. یعنی، بسیاری از کارها هست که امروز بشر به انگیزه‌های مستقل از دین انجام می‌دهد، ولی در گذشته همین کارها را با انگیزه‌های دینی انجام می‌داده است.

ما امروز چنین عمل می‌کنیم. غالب انتخابها و کارهای ما بر اساس محاسبات عقلانی صورت می‌گیرد. زندگی سکولار یعنی همین. برای اغلب ما جست و جوی رضای خداوند دیگر مطرح نیست و در محاسباتمان دخالتی ندارد. البته بدمان نمی‌آید که خدا از ما راضی باشد، ولی روی این امر حسابی نمی‌کنیم و در جهت کسب آن تلاشی نمی‌کنیم. فعلاً حتی زندگی افراد دینی این‌گونه است؛ افراد غیر دینی که جای خود دارند. ولی این کار، چنان که گفتم، توجیه دارد. توجیه آن هم فعلاً ــ تا بعد به نقد آن برسیم ــ این است که عقل آدمی نیک و بد را تشخیص می‌دهد و

---

۱۸. مثلاً: «اَلا اِنّ اللّه یُحبُّ بُغاة العلم: خداوند جویندگان علم را دوست دارد.» (پیامبر)؛ (کافی، ج ۱، ص ۳۰) نیز: «یا علیّ، ساعة العالم یتّکی عَلیٰ فِراشه ینظر فی‌العلم، خیرٌ من عبادة سَبعین سَنة: ای علی، یک ساعت که عالمی بر بستر خود تکیه کند و در دانشی بیندیشد، از هفتاد سال عبادت برتر است.» (پیامبر) (عُدّة الدّاعی، ص ۶۶)

خدا هم بر عقل آدمی صحّه می‌گذارد؛ لذا اشکالی ندارد که انسان به عقل خود بسنده کند و فکر خدا و دین خدا را هم نکند. معنای انگیزهٔ سکولار این است و، چنان که توضیح دادم، انگیزه‌ها در جهان جدید علی‌الاغلب سکولار شده‌اند، الّا نادراً. یعنی، ما در شعاع تشخیصهای عقلی و حسن و قبح عقلی حرکت می‌کنیم و انسانهای محاسبه‌گری شده‌ایم. به تعبیر مولوی عقل دوراندیش ما به‌کار افتاده است. آن آدمیان رفتند که می‌گفتند:

آزمودم عقل دوراندیش را
بعد از این دیوانه سازم خویش را[۱۹]

فعلاً محور و مدار در عمل، عقل دوراندیش است. فعلاً خوبان ما آنهایی هستند که دوراندیش‌اند و عقلشان را محور و معیار و مدار قرار می‌دهند.ـ این در جهت انگیزه‌ها.

معنای سکولار شدن اندیشه‌ها

اما در جهت اندیشه‌ها هم قصهٔ سکولاریسم قصه‌ای شنیدنی است. شما وقتی وارد عقلانیت نظری بشوید، سکولاریسم اندیشه‌ای را در آنجا پیدا می‌کنید. اندیشیدن ما، فکر کردن ما، خبر گرفتن ما از این عالم، و داوری ما دربارهٔ حوادث، همه سکولار شده است. به این معنا که این جهانی را که در آن زندگی می‌کنیم مستقل از جهانهای دیگر و خودبسنده و بر پای خود ایستاده می‌بینیم. ما در تحلیل حوادث و تحلیل پدیده‌های طبیعی هیچ‌گاه به چیزی بیرون از طبیعت ارجاع نمی‌دهیم. این معنای عقل سکولار و علم سکولار است. گویی که خود طبیعت در نگهداشتن خود، در گرداندن خود، در مدیریت خود، در تولید و در ایجاد حوادث، در همهٔ اینها خودکفاست و حاجتی به بیرون از خود ندارد. این جهان در نگاه فیلسوفان

---

۱۹. مثنوی، دفتر دوم، بیت ۲۳۳۴.

گذشتهٔ ما و در نگاه پیامبران همچون یک گاهواره است و ما هم طفلهایی هستیم که در آن خوابیده‌ایم. این گاهواره با دو رشته به دو سو بسته شده است: یکی به مبدأ و دیگری به مَعاد. اگر این دو رشته را پاره کنند این گاهواره سقوط می‌کند و می‌افتد. ولی بشر جدید با این عقل سکولار هیچ‌یک از این دو رشته را نمی‌بیند و اصلاً کاری به آنها ندارد، و بلکه تصور می‌کند که این گاهواره خودش در فضا ایستاده است و حاجت به اینکه از دو سو به دو جا بسته شده باشد و تکیه‌گاهی داشته باشد، ندارد. به یاد می‌آورم هنگامی که در انگلستان، در ضمن دروس دیگر، تاریخ فیزیک می‌خواندم، به هنگام بحثِ استاد از تئوری جنبشی گازها از وی پرسیدم که این مولکولهای گازی چرا دائماً در جنبش‌اند. واکنش آن استاد برایم جالب بود. چهره‌اش چنان در هم رفت که گویی هیچ‌گاه در این باب نیندیشیده است. پاسخش فقط این بود که «فرض ما چنین است»! در واقع، تئوری جنبشی گازها در فیزیک از این نقطه شروع می‌کند که ما گازها را مجموعه‌ای از ذرّات جنبان می‌دانیم. از اینجا شروع می‌کنیم و بعد به اینجا می‌رسیم که این ذرّات با هم برخورد می‌کنند و ... آنگاه همهٔ قوانین مربوط به گازها را از آن فرض اولیه بیرون می‌کشیم. فکر نمی‌کنم هیچ فیزیکدانی در این باب اندیشیده باشد که این ذرّات چرا دائماً در جنبش‌اند. وقتی به اینجا می‌رسید و چنین سؤالهایی می‌کنید می‌گویند این سؤالها متعلّق به حوزهٔ فلسفه است و ما را با آن کاری نیست. ما از اینجا شروع می‌کنیم که یک چنین واقعیتی را داریم و نتایج این واقعیت را هم بیان می‌کنیم. خود طبیعت هم همین‌طور است. یعنی شما همین سؤالها را دربارهٔ طبیعت هم می‌توانید طرح کنید. برای یک فیزیکدان یا یک شیمیدان، بیان قوانین طبیعت همهٔ کاری است که باید بکند. او اگر واقعاً قوانین طبیعت را آنچنان که هستند (یا بهتر بگویم، آنچنان که به تأیید تجربه برسند) بیان بکند، وظیفه‌اش را به انجام رسانده است. اما اینکه

چرا قانون طبیعت این است و چرا قانون دیگری ندارد، این کار هیچ عالمی نیست. این سؤال را ممکن است کس دیگری بکند. چرا جهان چنین است که هست؟ و چرا جور دیگری نیست؟ این دیگر سؤالی نیست که شما از فیزیکدان یا شیمیدان یا بیولوژیست بکنید. اگر از او چنین سؤالی را بپرسید او می‌گوید، من فعلاً جهان را همین‌گونه که هست توصیف می‌کنم؛ و تازه اگر هم در این کار موفق شوم خیلی هنر کرده‌ام.

دنیا یک چنین وضعیتی دارد. ما، مثل همان موشی که به قول مولانا «درخور سوراخْ دانایی گرفت»، دانایی خود را با همین منطقه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم تناسب بخشیده‌ایم. ما جهان خیلی بزرگتر را نیز کنار گذاشته‌ایم و خود را در این عالم صغیر محصور کرده‌ایم. اندیشه‌های ما هم به این معنا سکولار شده است. یعنی، ما دیگر با نسبتهای مبدأ و معاد این عالم کاری نداریم و آنها را از دانش تجربی بیرون گذاشته‌ایم و به آنها نمی‌اندیشیم و از آنها سؤال نمی‌کنیم. گالیله آمد و گفت ما علل بعیده را کنار می‌گذاریم... گالیله تعبیری داشت که آن را در تاریخ علم بسیار تکرار می‌کنند. می‌گویند گالیله گفت، علم به How (چگونه) می‌اندیشد؛ به Why (چرا) نمی‌اندیشد. می‌گفت، از ما نپرسید که چرا سنگ به زمین سقوط می‌کند؛ مکانیک فقط برای شما توضیح می‌دهد که سنگ چگونه و با چه شتابی و تحت چه فرمولی سقوط می‌کند. همین و بس! البته منظور گالیله از چراها، چراهای واپسین بود: اینکه غایت یا مبدأ واپسین عالم کدام است. او می‌گفت ما به این قبیل چراها جواب نمی‌دهیم. ما فقط به این وضع حاضر نگاه می‌کنیم و همین‌ها را توضیح می‌دهیم ــ و البته اگر بتوانیم توضیح بدهیم خیلی هنر کرده‌ایم. علم ما هم به بیش از این نمی‌رسد و مغز ما هم قدرت بیش از این را ندارد. معنای دانش سکولار همین است.

اگر آنچه گفتیم روشن باشد، اینک شما متوجه می‌شوید که توصیف

غلطی نیست اگر بگوییم که ما در عصر سکولاریسم زندگی می‌کنیم. یکی از پیامدهای سادهٔ سکولاریسم این است که دین و دولت از هم جدا بشوند. به همان دلیل که شما نظافت را رها نکردید ولی «النظافة من الایمان» را رها کردید، سیاست را بچسبید ولی «السیاسة من الایمان» را رها کنید. معنای وحدت کلیسا و دولت این است که شما به انگیزهٔ دینی سیاست بکنید و بنا بر حکم دینی حکومت بکنید. اگر «حبّ الوطن من الایمان» را فراموش کردیم و گفتیم ما وطن را به خاطر خودش دوست داریم نه به خاطر دین؛ اگر «النظافة من الایمان» را کنار گذاشتیم و گفتیم نظافت را برای خاطر خود نظافت می‌خواهیم و به این کاری نداریم که دینی هست یا دینی نیست؛ این حکم در مورد سیاست هم جاری می‌شود. سکولاریسم همهٔ انگیزه‌ها را غیر دینی می‌کند؛ از جمله انگیزه‌های سیاسی، انگیزه‌های آموزشی، و اصولاً هر انگیزه‌ای را. لذا، اینکه سکولاریسم را بر مبنای جدایی دین از دولت تعریف می‌کنند، هم سطحی است و هم گمراه‌کننده است. ریشهٔ سکولاریسم خیلی عمیق‌تر از اینهاست. جدایی دین از سیاست در واقع یکی از ابتدائی‌ترین میوه‌هایی است که از شاخهٔ آن درخت می‌توان چید. در سکولاریسم همهٔ انگیزه‌ها غیر دینی می‌شوند، از جمله انگیزه‌ها و عملهای سیاسی و حکومتی؛ آنچه می‌ماند این است: «العبادة من الایمان.» به این ترتیب سکولاریسم در همهٔ ابعاد و شؤون زندگی پیاده می‌شود، از جمله در زندگی سیاسی. و در واقع سکولاریسم، با بیانی که کردیم، جای مذهب را می‌گیرد. اینکه می‌گویند سکولاریسم ضد مذهب نیست البته سخن درستی است. سکولاریسم ضد مذهب نیست، ولی این سخن باید درست فهمیده بشود. ضد مذهب نیست، اما بدتر از ضد مذهب است! برای اینکه رقیب و جانشین مذهب است و جای او را درست پر می‌کند. در اینجا «ضد» به معنی دشمنی نیست، چون گفتیم که سکولاریسم دشمن مذهب نیست و

در پی برانداختن آن نیست. اما ضدّیت که همیشه نوعی براندازی نیست. اگر شما چیزی را آوردید که توانست جای چیز دیگری را به تمام و کمال پر کند، آنگاه او را بیرون خواهد کرد. چه ضدیتی از این بالاتر! وقتی این چیز جدید جانشین آن چیز قبلی شد، شما دیگر به آن احتیاجی احساس نمی‌کنید. درست مثل دارویی جدید است که همان نتیجه‌های داروی قبلی را بدهد، با این تفاوت که ارزان‌تر هم باشد. به لحاظ ظاهری نمی‌توان گفت اینجا ضدیتی در کار است، چون این هم همان کار را می‌کند. ولی البته به اعتباری دیگر این دو ضد هم هستند، برای اینکه دومی کاملاً جای اولی را پر می‌کند و او را از صحنه بیرون می‌راند. سکولاریسم به این معنا جای دین را پر کرده است. یعنی، سکولاریسم انگیزه برای عمل به شما می‌دهد؛ انگیزه‌ای که دیگر احتیاجی به دین باقی نمی‌گذارد. به اندیشهٔ شما رنگ دنیوی می‌زند، به طوری که رنگ دینی را از آن می‌زداید. احساس احتیاج به تحلیل مبدأیی و تحلیل معادی را از شما می‌ستاند. وقتی که اینها را گرفت به یک معنا می‌شود گفت که دین و دیانت جدیدی ظهور کرده است، اما دینی که اسم دین بر خود نگذاشته است. مکتبی که همان کار دین را می‌کند ــ یعنی هم انگیزه می‌دهد و هم اندیشه ــ اما اسم دین بر خود نگذاشته است. این اتفاقی است که در تاریخ زندگی بشر جدید افتاده است. و این مسأله است که به نام سکولاریسم نامیده می‌شود و اکنون، چه مؤمنان و چه غیرمؤمنان، چه آگاهان و چه ناآگاهان، در دل و در بطن و متن این فضا زندگی می‌کنند.

با این‌همه، بشر با از دست دادن انگیزهٔ دینی و اندیشهٔ دینی چیزهایی را از دست داده است. سکولاریسم گرچه به ظاهر چنین می‌نماید که جای دین را پر کرده و به آدمیان انگیزه و اندیشه می‌دهد، ولی قادر نبوده چیزهایی را جبران کند. به همین دلیل است که شما همواره می‌بینید که در جوامع غیر دینی حسرتی برای دینداری وجود دارد، حتی نزد کسانی که

چندان هم اهل ایمان نیستند. چیزهای گمگشته و مفقود و به دست نیامده، و ناکامیهایی وجود دارد که در دل عقلانیت سکولاریسم‌ی قابل حل نیست. وقتی عقلانیت محض حاکم بشود، از یک طرف زندگی کاملاً تحت محاسبه و حسابگری درمی‌آید، اخلاق سودجویانه[20] می‌شود، اندیشه علمی می‌شود، و وسایل همه تکنیکی و ماشینی می‌شود ـ اینها همه به جای خود ـ ولی یک چیز از میان می‌رود، و آن عنصر گذشت و فداکاری و جود و کرم است. مولوی این نکته را خیلی خوب فهمیده بود که می‌گفت:

عقل راه ناامیدی کی رود؟ عشق باشد کان طرف بر سر دود
لاابالی عشق باشد نی خرد عقل آن جوید کز آن سودی برد[21]

ملاک و مدار محاسبات عقلی سود است. اگر کسی به دنبال سود خود نرود عقلش لنگی دارد. منتها، وقتی که این سودجوییها مقابل هم قرار می‌گیرند زندگی را جهنّم می‌کنند. به همین سبب در تئوری‌پردازیهای جدید سیاسی و اجتماعی همهٔ کوشش بر این است که منافع شخصی را با منافع جمعی موافق آورند و منطبق سازند. امّا پارادوکس «طفیلی‌گری»[22] در اینجا می‌گوید که این کار به طور کامل امکان‌پذیر نیست. در یک انقلاب اجتماعی یا در یک اعتصاب کارگری همیشه کسانی پیدا می‌شوند که کنار گود بنشینند و به اعتصاب و انقلاب نپیوندند، با این محاسبهٔ عقلانی که اگر اعتصاب و انقلاب به خواستهٔ خود رسید همه بهره‌مند می‌شوند، از جمله کنارگودنشینان، و اگر به خواستهٔ خود نرسید، انقلابیون و اعتصابیون مجازات می‌شوند امّا کناره‌گیران سالم جسته‌اند. این یک

---

20. utilitarian

۲۱. مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۱۹۶۶ ـ ۱۹۶۷.

22.free rider

محاسبهٔ خالص عقلانی است. البته تئوری‌پردازیهای لیبرال دموکراسی همه برای آن است که لزومی به گذشت نیفتد، و این معضلهٔ بزرگی برای آنان است. لبّ کلام اینکه عقل که خود طرف دعوا و منشأ نزاع است نمی‌تواند داور و رافع نزاع باشد.

انسانهایی که فقط اهل مطالبه‌اند، فقط اهل احقاق حقوق‌اند، و فقط اهل بیشتر سود بردن‌اند، وقتی روبروی هم قرار می‌گیرند به دریدن هم می‌پردازند. در عقلانیت عنصر گذشت را پیدا نمی‌کنید. این چیزی است که بشر جدید فاقد آن است. اگر برای این عنصر انگیزه‌ای یافت شود حتماً انگیزه‌ای دینی یا شبه دینی است. یعنی، از جای دیگری باید این انگیزه را به او تزریق کرد. اینکه اقبال لاهوری می‌گفت: «عقل تا بال گشودست گرفتارتر است» منظورش همین بود. اگر این جهان هنوز هم قابل تحمّل و زندگی است صرفاً به خاطر همان چند نفر آدمی است که اندک گذشت و انسانیتی در زندگی خود داشته‌اند. اگر همین هم از این دنیا رخت بربندد آن‌وقت جهنمی به پا خواهد شد که هیچ نسیمی از بهشت در آن نخواهد وزید.

پرسش و پاسخ

■ چرا عقل سکولار کافی نیست؟

◻ چنانکه گفتم در سکولاریسم عقل هم طرف دعواست و هم داور دعوا، و این نشدنی است و مشکل را به جای اینکه حل کند، بیشتر می‌کند. اینکه «عقل تا بال گشودست گرفتارترست» یعنی همین. عقل اختلاف‌انگیز است. در فلسفهٔ اقتصاد مسألهٔ free rider ـ یعنی کسانی که سواری مجانی می‌طلبند ـ به همین اشاره دارد. اگر فقط عقلانیت محض مطرح

باشد، چه بسا عقلِ اسیرْ محورِکار قرار بگیرد، که ظاهرش عقلانیت است اما باطنش یک رشته اغراض و مطامع دیگر است که خود را از طریق عقل به میدان می‌آورد و اعمال می‌کند. از عقلانیت محض یک نوع خودخواهی[۲۳] بیرون می‌آید. بی‌جهت نبود که در مقابل راسیونالیسم، که در حقیقت گوهر سکولاریسم است، رُمانتیسیسم قد علم کرد. طرفداران این نگرش می‌خواستند داد عناصر مغفول و مظلوم واقع شدهٔ وجود آدمی را بستانند و بگویند که با فربه کردن عقل چیزهای بسیار گرانبهایی لاغر و رنجور و مظلوم واقع شده است. (در درجه اوّل اخلاق، و از میان اخلاقیّات، گذشت و کرم.)

البته سکولاریسم می‌تواند این گرد را از دامن خود بیفشاند. باید دید تعریف شما از عقلانیت چیست. عقلانیت دو شاخه یا دو شعبه دارد که مورد بحث بوده است: theoretical reason و practical reason؛ عقل، یا عقلانیت نظری؛ و عقل عملی. عقلانیت نظری همان است که در علم و فلسفه، و به طور کلّی در دانشها تجلّی می‌یابد. اما عقلانیت عملی به عمل منتهی می‌شود. یعنی، ابتدا به صورت یک فکر یا ایدهٔ عملی در ذهن حاضر می‌شود و بعد هم انگیزه‌ای برای انجام اَعمال واقع می‌شود. انسان وقتی می‌خواهد کاری را انجام دهد، کار او یک امکان است در میان صدها امکان. در واقع ما امکانهای دیگر را پس می‌زنیم تا یکی از آن امکانها را محقَّق بکنیم. حال، سؤال این است که چرا امکانهایی را پس می‌زنیم و چرا یک امکان را تحقق می‌بخشیم؟ در اینجا ما عمدتاً محاسبهٔ سود و زیان می‌کنیم، و به قول شاعر:

مر تو را هر چون دو کار پیش آید — که ندانی کدام باید کرد
آن که در وی مظنّهٔ خطر است — آنت بر خود حرام باید کرد
و آن که بی‌خوف و بی‌خطر باشد — به همانَت قیام باید کرد

---

23. egoism

یا، مطابق تعبیری که از مولوی ذکر کردم:

لاابالی عشق باشد، نی خِرَد
عقل آن جوید کز آن سودی برد[۲۴]

این عقل، عقل تاجرانه، عقل کاسبکارانه، عقل سودجویانه و محاسبه‌گرانه است. این عقل در همه‌جا محاسبهٔ سود و زیان را می‌کند. این سود و زیان البته فقط سود و زیان مادی نیست، که ببینیم جیبمان چقدر پر می‌شود. سود و زیان عبارت است از مجموعهٔ آنچه ما آنها را منافع و امکانات و برخورداریها می‌نامیم؛ اعم از پرستیژ، شغل، درآمد، آبرو، مَسکن، سلامتی، رفاه و... داشتن این چیزها را سود می‌نامیم و از دست دادن آنها را زیان می‌خوانیم. انسانی که فقط به این دنیا نگاه می‌کند و هیچ سود و زیان دیگری در هیچ جای دیگر برایش متصور نیست، باید روی همین امور حساب کند. او نزد خود محاسبه می‌کند که، مثلاً، کاری که انجام می‌دهد تا چه اندازه از این چیزها را برای او محقّق می‌کند و تا چه اندازه اینها را از او *می‌ستاند*. حسابگری عقل عملی به همین چیزهاست. وقتی چنین شد، افرادی که اهل گذشت و ریسک هستند انسانهای بی‌عقل و غیر زیرک شمرده می‌شوند. مولوی در باب شیطان می‌گوید که وقتی خداوند به شیطان گفت بیا و به آدم سجده کن، شیطان پاسخ داد: من برتر از آدم هستم! مولوی می‌گوید، شیطان از سر زیرکی چنین پاسخی داد و ما دقیقاً همین نوع زیرکیها را می‌خواهیم تفی کنیم. همچنین، وقتی که نوح به پسرش گفت: بیا و در کشتی بنشین، پسر گفت من شنا می‌دانم و احتیاجی به کشتی تو ندارم. اما:

کاشکی او آشنا ناموختی
تا طمع در نوح و کشتی دوختی

---

۲۴. مثنوی، دفتر ششم، بیت ۱۹۶۷.

کاش چون طفل از حِیَل جاهل بُدی
تا چو طفلان چنگ در مادر زدی[۲۵]

خلاصه، پاره‌ای از این محاسبه‌هاست که آدمی را از سودی بالاتر بازمی‌دارد. من هیچ بزرگی از بزرگان عالم را سراغ ندارم که گذشت بزرگی نکرده باشد. اگر آدمی فقط به دنبال سود و زیان خود برود، به سان موجودی معمولی در شعاع و بُردی محدود عمل خواهد کرد. چنین انسانی هیچ‌گاه قدمهای بزرگ برنمی‌دارد. حرکتهای بزرگ در این عالم همیشه از سوی کسانی صورت گرفته که حساب سود و زیان نمی‌کردند. چنین کسانی همواره چیزی از خود را به خطر انداخته‌اند. آنها اگر می‌خواستند حساب سود و زیان خود را بکنند بایست در همان قدم اول می‌نشستند. کسی هست که فقط همین سود و زیان پیش پای خود را می‌بیند و از اندک خطری واهمه دارد و کمترین ریسکی نمی‌کند؛ کسی هم هست که دریادل است و خطر می‌کند. مولوی نمونهٔ خوبی است. او به حساب دنیوی همه چیز داشت: خطیبی بود زبردست؛ مدرّسی بود خوش‌بیان و محبوب؛ و مفتیی بود محتشم و مورد توجه امرا و حکّام زمان. اما همین آدم وقتی که با شمس تبریزی روبرو شد همه چیزش را رها کرد. او واقعاً از همه چیز خود گذشت؛ گذشتی که اگر از بیرون نگاه کنیم محضِ جنون بود. شمس به او گفته بود که می‌خواهی به دنبال من بیایی باید همهٔ این چیزها را کنار نهی؛ ضمن اینکه هیچ وعده‌ای هم به تو نمی‌دهم که بعداً چه به دست آوری. ــ عشق مولوی با عاشق حافظی بسیار فاصله داشت. حافظ می‌گفت:

چو عاشق می‌شدم گفتم که بردم گوهر مقصود
ندانستم که این دریا چه موج خونفشان دارد

---

۲۵. مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۴۱۳ ـ ۱۴۱۴.

اما مولوی این‌گونه نبود. او می‌گفت من از آغاز می‌دانستم که عشق چقدر سرکش است. او از اول می‌دانست که پایش را کجا می‌گذارد. وقتی که شمس به او پیشنهاد کرد که دست از مدرسی و معلمی و شیخی و رهبری بشوی، او پذیرفت. هیچ وعده‌ای هم در کار نبود. او واقعاً دست به یک قمار زد؛ قماری که نشانه‌های بردن اصلاً در آن پیدا نبود. مهم‌ترین کارهایی که در عالم انسانی شده همین قمارها بوده است. اگر همهٔ آدمها سودجو بودند و دنبال همین منافع عاجل خود بودند، شمع زندگی و شمع تاریخ بشر بسیار کم‌فروغ‌تر از این بود که ما اینک می‌بینیم. همهٔ بزرگان عالم در زندگی از چیزهایی گذشته‌اند. دنیا قائم به چنین افرادی است. هنوز هم اگر این حیات بشری ارزشی دارد به خاطر این عاقلها نیست که فقط به دنبال منافع عاجلشان هستند، بلکه به خاطر عاشقان است. آنها هستند که این دنیا را گلستان کرده‌اند.

■ آیا ظهور تئوریهای علمی باعث تضعیف دین نشده است؟ مثلاً، اکنون دربارهٔ آغاز جهان تئوری «بیگ‌بنگ»[۲۶] به میدان آمده و برخی آن را نافی وجود خدا می‌دانند و می‌گویند بر اساس این تئوری، جهان ازلی می‌شود.

□ شما توجه دارید که تئوری بیگ بنگ، یا تئوریهای امثال آن، به هر حال تئوری‌اند و قطعیتی ندارند. اینکه جهان از بیگ بنگ آغاز شده، این «از» از علّی نیست بلکه «از» زمانی است؛ یعنی از آنجا شروع شده نه اینکه به علّتِ آن ایجاد شده است. در واقع، کلمهٔ «از» در اینجا همان how را بیان می‌کند نه why را. یعنی شما بلافاصله به لحاظ فلسفی می‌توانید بپرسید که خود بیگ بنگ چرا رخ داد.[۲۷]

نکتهٔ دیگر اینکه اصلاً فرض کنیم جهان ازلی است و از جایی هم شروع نشده است؛ این با خداشناسی منافاتی ندارد. اتفاقاً پاره‌ای از

---

26. Big Bang

۲۷. «Big Bang» را در فارسی «مهبانگ» ترجمه کرده‌اند، یعنی «بانگ بزرگ».

خداشناسان معتقد بودند که جهان ازلی است، و این را منافی خداشناسی هم نمی‌دانستند. برخی از فلاسفه را به خاطر این اعتقاد تکفیر کرده بودند. آنها معتقد بودند که جهان سایهٔ خداوند است؛ اگر خداوند ازلی است، جهان هم که سایهٔ اوست ازلی است. ازلی بودن، با مستقل از غیر بودن تفاوت دارد. شما می‌توانید سایه‌ای ازلی و ابدی داشته باشید، اما وجود این سایه همیشه به وجودِ صاحبِ سایه متکی است. فرض کنید از ازل خورشیدی داشته باشیم و درختی و سایهٔ آن درخت، و همهٔ اینها هم ازلی باشند؛ اما آیا اینها در یک مرتبه‌اند؟ نه! اینها با هم فرق دارند. فرقشان این است که در این میان خورشید بر پای خود ایستاده است اما سایه همیشه متکی به خورشید است. بنابراین، می‌شود چیزی ازلی باشد ولی از همان ازل وابسته باشد. آنچه ما در مورد خلقت به آن قائلیم همین وابستگی،[28] است؛ یعنی اینکه چیزی متکی به غیر و وابسته و مُتقوِّم به آن باشد؛ خواه ازلی باشد خواه ازلی نباشد. در خداشناسی تأکید و اصراری به این نمی‌رود که ما بگوییم جهان ازلی نیست و نقطهٔ شروعی دارد، بلکه عکس این است؛ اصرار از آن طرف است. هیچ اشکالی ندارد که ما بگوییم جهان ازلی است و آغازی ندارد اما از همان آغازِ بی‌آغازی به صورت یک موجود متکیِ سایه‌وار وجود داشته است نه به صورت یک موجود سایه‌آفرین و ایستاده بر پای خود.

اما اینکه هر جا علم گسترش پیدا کند مرزهای خداشناسی را به عقب می‌برد؛ این طور نیست. این مسأله بستگی دارد به اینکه عالم را چگونه ببینیم. نسبت خدا و جهان همیشه یکی از آن مشکلات و در ضمن از مسائل خیلی جالب برای فکر کردن است. این مسأله بسیار قابل تأمل است که خدا و این جهان در کجا با هم رابطه برقرار می‌کنند، و چگونه. اگر خداوند وجود حقیقی باشد ما موجودات مَجازی هستیم. ــ گر او هست

---

28. dependency

حقّاکه من نیستم. وجود ما در قیاس با وجود خداوند همچون تصویرهایی است که در آینه منعکس می‌شود. این مثال بسیار درست است و نباید پنداشت که سخنی شاعرانه است. به قول سعدی:

توان گفتن این با حقایق‌شناس
ولی خرده گیرند اهل قیاس
که «پس آسمان و زمین چیستند»
«بنی‌آدم و دیو و دَد کیستند؟»
پسندیده پرسیدی ای هوشمند
جوابت بگویم گر آید پسند
که دریا و هامون و کوه و فلک
پری، آدمیزاد و دیو و مَلَک
همه هر چه هستند از آن کمترند
که با هستی‌اش نام هستی برند[۲۹]

وجود ما نسبت به وجود حقیقی خداوند همچون تصویرهای آینه است. آیا تصاویر موجود در آینه، هر چه چاق و درنده و مهاجم و مهیب باشند، به آن کسی که بیرون آینه ایستاده لطمه‌ای می‌زنند و جا را بر او تنگ می‌کنند؟ یا مثلاً فیلمهای تلویزیونی که بازیگران در آن حمله می‌کنند و فریاد می‌کشند، یا حیوانات در آن هجوم می‌آورند، یا هواپیماها بمب پرتاپ می‌کنند و ... آیا این تصاویر به ما آسیبی می‌رساند؟ آنها در عالم تصویر همه کار می‌کنند، ولی برای کسی که در عالم واقع است هیچ چیز عوض نمی‌شود. دیدگاه فیلسوفان نسبت به این عالم چنین دیدگاهی است. ما در واقع وجوداتی هستیم که در آینه ظاهر شده‌ایم. همهٔ طبیعت، همهٔ تاریخ بشر، همه چیز ــ وقتی می‌گویم «ما» یعنی هر چه غیر خداست

---

۲۹. بوستان، باب سوم.

ـ همهٔ کرات، تمام کائنات، هر چه هست، از جمله ما انسانها که در این عالم چیزی به حساب نمی‌آییم، همه موجوداتی هستیم که در آینه ظاهر شده‌ایم. بنابراین، اصلاً نباید فکر کرد که رقابتی وجود دارد. رقابت همیشه در هم‌سطحی است. یعنی وقتی که بنده و شما روی این سطح نشسته باشیم، من هر چه جای خود را بیشتر گشاد کنم جای شما تنگ‌تر می‌شود؛ چون در یک سطح هستیم. اما شما هواپیما را با اتوبوس مقایسه کنید. هر چه اتوبوسها دچار ترافیک بشوند راه را بر هواپیما نمی‌بندند. اینها در دو سطح هستند. لذا این علم هر چه گسترش پیدا کند، به درکی از خدا، که خدا را مقوّم و خالق می‌شناسد، آسیبی نمی‌رساند.

■ **با وجود عقل، ما چه نیازی به وحی داریم؟ مگر الان عقل ما همه چیز را کشف نمی‌کند؟ حتی ما پیامبران را هم از راه عقل می‌شناسیم و سخنان آنان را با عقل محک می‌زنیم. پس دیگر چه نیازی به آنان داریم؟ چون خود وحی هم به عقل متکی است.**

□ درست است؛ اینها به هم اتکا دارند ولی نه اتکایی از آن نوع که یکی مخرّب دیگری باشد. این دو به هم کمک می‌کنند. سرمایهٔ ما عقل ماست. بالاخره عقل مهم‌ترین چراغی است که در دست ما گذاشته‌اند. حتی ما باید پیغمبران را هم با همین عقل کشف کنیم. ولی معنای این سخن این نیست که پس آنها تابع عقل می‌شوند. این درست شبیه این است که مثلاً شما با چشمی که خدا به شما داده منبع پرنوری را ببینید. درست است که برای دیدن آن منبع پرنور به چشم احتیاج دارید و اگر چشم نداشته باشید آن را نمی‌بینید، اما معنای این حرف این نیست که آن منبع پرنور در نورافکنی و نورخیزی تابع چشم شماست یا چشم شما از آن منبع بی‌نیاز است یا از آن پرنورتر است؛ هیچ کدام. چشم شما به منزلهٔ وسیله‌ای برای دیدن آن منبع پرنور به کار می‌آید، اما در عین حال مستغنی از او هم نیست، بلکه آن منبع به کمک چشم شما می‌آید. در مورد انبیا هم

همین‌طور است. ما از این عقل استفاده می‌کنیم تا لااقل بفهمیم که کدام مدعی پیامبری راست می‌گوید و کدام دروغ می‌گوید؛ چون مدعیان دروغین پیامبری هم بوده‌اند. اینجا عقل به کمک ما می‌آید. منتها، مهم‌ترین کار پیامبران در جهان این بوده است که به انسانها بگویند آدمی در عقل خلاصه نمی‌شود؛ یا به انسان بگویند عقلتان را آزاد کنید. عقل اسیر به کار نمی‌آید.

چون به آزادی نبوّت هادی است
مؤمنان را ز انبیا آزادی است

این نکتهٔ بسیار مهمی است. درست است که عقل گرانبهاترین بخش وجود ماست، اما انسان فقط عقل نیست. برخی از متکلمین مسیحی می‌گویند ایمان وجود دیگری به آدمی می‌بخشد نه اینکه علم تازه‌ای به او بدهد. این سخن بسیار حکیمانه است. ــ بگذارید به همین مناسبت غزلی بسیار زیبا و در عین حال بسیار حکیمانه را از مولوی برای شما بخوانم که از ناب‌ترین غزلیات اوست. او در این غزل به عشق عقل‌آفرین اشاره می‌کند.

در دل و جان خانه کردی عاقبت
هر دو را دیوانه کردی عاقبت

آمدی کآتش در این عالم زنی
وانگشتی تا نکردی عاقبت

ای ز عشقت عالمی ویران شده
قصد این ویرانه کردی عاقبت

من تو را مشغول می‌کردم دلا
یاد آن افسانه کردی عاقبت

عشق را بی‌خویش بردی در حرم
عقل را بیگانه کردی عاقبت[30]
ای دل مجنون و از مجنون بَتَر
مردی و مردانه کردی عاقبت
شمع عالم بود لطف چاره‌گر
شمع را پروانه کردی عاقبت

شمع عالم بود عقل چاره‌گر. این عقل چاره‌گرِ حیله‌گر، محور زندگی انسان در این عالم بود؛ اما فقط تو بودی که آمدی و این شمع را پروانه کردی؛ یعنی محوریت را از عقل گرفتی و به چیز دیگری دادی و بعد این عقل را حول آن محور به گردش درآوردی.

پیامبران دقیقاً همین کار را کردند. منبعی را نشان چشم دادند که از آن پس آن منبع راهنمای چشم شد. در این عالم خیلی از چیزها با ما شروع می‌شود ولی به ما ختم نمی‌شود.ــ مشکل در سکولاریسم همین است که می‌گویند همه چیز با ما شروع می‌شود و به ما هم ختم می‌شود.

■ آیا سکولاریسم سرنوشت محتوم همهٔ جوامع بشری است؟ آیا هیچ راه دیگری جز تن دادن به آن وجود ندارد؟

□ در حال حاضر در میان تئوریسین‌های سکولاریسم دو روند فکری[31] وجود دارد. در این باره می‌توانید به دو کتاب تحت عنوان سکولاریسم اثر کازانووا، که پروفسوری است در آمریکا، و نیز دیوید مارتین که پروفسوری انگلیسی است مراجعه کنید. یک نظر، که تا یکی دو دههٔ قبل غالب بود، مثل همان رأی سوسیالیست‌هاست که می‌گفتند سوسیالیسم زمام تاریخ را به دست دارد؛ منتها اینها می‌گویند سکولاریسم زمام تاریخ

---

۳۰. دیوان کبیر، غزل ۴۲۷.

31. trend

را به دست دارد. مطابق رأی اینها تاریخ بشر نهایتاً به سکولاریسم خواهد انجامید و جوامعی هم که سکولار نشده‌اند بالاخره به جوامع سکولار خواهند پیوست و به همان راه خواهند رفت. در مقابل این نظر، نظر دیگری وجود دارد که می‌گوید چنین اجتناب‌ناپذیری تاریخی وجود ندارد. از جمله صاحبان چنین نظری یکی هم پیتر برگر[۳۲] است که کتابی در باب سکولاریسم نوشته تحت عنوان *Desecularisation of World* یعنی *سکولاریسم‌زدایی از جهان*. این افراد معتقدند شواهد متعددی نشان می‌دهد که تاریخ به سوی سکولاریسم نمی‌رود. از جملهٔ این شواهد، بازگشت حکومتهای دینی و بازگشت فاندامنتالیسم است. از نظر آنان کاملاً امکان دارد که نوعی آنتی‌سکولاریسم، و به هر حال چیزی غیر از آن، سر بر کشد و پدید آید. پیتر برگر استاد دانشگاه بوستون است و دو تخصص دارد: جامعه‌شناسی و کلام. رأی این متکلّم جامعه‌شناس اینک مورد توجه بسیاری از روشنفکران در آمریکا و بیرون آمریکا قرار گرفته است. از آن طرف، دیوید مارتین اساساً معتقد است واژهٔ سکولاریسم را باید از دانش جامعه‌شناسی حذف کرد چون مفهومی ناسنجیده، غیرعلمی و سیاسی شده را با خود حمل می‌کند و بیش از روشنگری موجب تیرگی در داوری می‌شود.[۳۳]

■ **بسیاری از مسائل برای بشر قدیم ناشناخته بود. انسان پیشرفت کرده و اکنون حقایق بیشتری را فهمیده است. اما می‌بینیم به همان نسبت که علم بشر زیاد شده، نقش خدا هم در زندگی او کمتر شده است. آیا به خاطر جهل انسانهای گذشته نبوده که خدا چنان نقشی در زندگی آنان داشته است؟**

◻ ما خدای عالمان داریم و خدای غیرعالمان؛ خدای فیلسوفان داریم و

---

32. P. Berger

۳۳. نگاه کنید به:

A General Theory of Secular isation.

خدای متکلمان؛ و خدای شاعران داریم و خدای عارفان. خدای واقعی یکی بیشتر نیست، اما وقتی در اذهان آدمیان منعکس می‌شود، این انعکاسها تفاوت بسیاری با یکدیگر دارند. به قول حافظ:

اینهمه عکس می و نقش مخالف که نمود
یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

خداوند تجلّیات مختلف دارد. در عصر حاضر نیز، که به تعبیر شما عصر دانش و علم است، اگر از مردم عادی و عامی، و حتی از خداشناسان و دینداران و خداپرستان بپرسید که چه درکی از خدا دارند، درمی‌یابید که در بسیاری از موارد درکهایشان بسیار عامیانه و بسیار نافرهیخته است. در گذشته هم همین‌طور بوده است. اگر مقصود شما عالمان گذشته است، باید بگویم که آنها هیچ‌وقت نمی‌گفتند که خدا باران و برف را مستقیماً و بدون علل طبیعی می‌فرستد. او را به منزلهٔ علت غائی یا مبدأ عالی می‌شناختند، اما نه به معنای اینکه خود خداوند می‌آید و اینجا را سرد یا آنجا را گرم می‌کند؛ این فرد را مریض می‌کند و آن دیگری را بهبودی می‌بخشد. آنها هیچ‌وقت چنین نمی‌گفتند. اما اگر منظور شما افراد عامی است، بله؛ عوام چنین تلقیی داشتند، و اینک نیز همین تلقی را دارند. اکثریت مردم از خدا که هیچ، از قوانین طبیعت هم اطلاعات درستی ندارند. اکثریت مردم همیشه مقلّدند و از خودشان رأی تحقیقی ندارند؛ چه در زمینهٔ علم تجربی، چه در فلسفه، چه در خداشناسی، چه در دین. خود علما نیز در این باب با هم تفاوتهایی دارند. در میان فیلسوفان ما البته علم تجربی رواج زیادی نداشت، اما تحلیلشان دربارهٔ طبیعت و حوادثی که در عالم اتفاق می‌افتد اصلاً چنین نبود که مستقیماً خدا می‌آید و این کارها را انجام می‌دهد. آنها این چیزها را به طبایع اشیاء و ماهیات راجع می‌کردند و در هر صورت، حساب و کتاب و فرمولی برای نظم عالم قائل

بودند. خدایی که آنها می‌گفتند خدایی نبود که پرده‌پوش جهل آدمیان و منبعث از جهالتها باشد. از آن طرف، شما عالمان بزرگی را هم می‌یابید که خدای آنها خدای عامیان است. همهٔ مورخان علم گفته‌اند که نیوتن خدای خودش را آورده بود برای اینکه ضعفهای تئوریک فیزیک خودش را بپوشاند. در تئوری دینامیک نیوتنی، منظومهٔ شمسی به تدریج باید نیروی خودش را از دست بدهد و در هم بریزد. بقای منظومهٔ شمسی اصلاً در تئوری نیوتنی نمی‌گنجد. در آن تئوری این نکته که چرا این منظومه باقی مانده است، غیر قابل توضیح است. نیوتن صریحاً نوشته که هر چند وقت یک بار خداوند می‌آید و سیارات و کرات را دوباره جا می‌اندازد. یعنی کرات و سیارات از جای خود در می‌روند و خداوند دوباره می‌آید و ماشین کیهانی را کوک می‌کند و به آن نیرو تزریق می‌کند. می‌گویند لاپلاس بود که وقتی کتاب مکانیک سماوی خود را به ناپلئون هدیه کرد، در پاسخ وی که پرسید، «در این کتاب ارجاعی به خدا نرفته است؟» جواب داد: من به آن تئوری (یعنی خدا) نیاز ندارم. نیوتن هر جا در مکانیک دچار اشکال می‌شد پای خدا را به میان می‌کشید و می‌گفت که اینجا خدا مستقیماً وارد عمل می‌شود و امور را سامان می‌دهد. لاپلاس می‌گفت من چنین کاری نمی‌کنم و به کمک همین نیروهای طبیعی مسائل را حل می‌کنم. بلی، عالمی مثل نیوتن هم، که ارسطوی قرون جدید لقب داشت، چنین می‌کرد. نیوتن کسی بود که ولتر در باب او گفته بود: ای خدای نیوتن به نیوتن حسد نمی‌بری! اما همین نیوتن، خدا را رخنه‌پوش جهل تئوریک خود کرده بود.

یکی از مهم‌ترین اهتمامها و همتهای خداشناسان و حتی پیامبران همین بوده که خدا را در جای اصلی خودش بنشانند و او را از جایی که عوام و جهّال به وی می‌دهند بیرون آورند.

نسبت علم و دین

عبدالکریم سروش

یکی از بحثهای مهمی که اینک باید به آن اشاره کنیم نسبت میان علم و دین است؛ چرا که سرچشمهٔ کثیری از اتفاقاتی که بعداً در جهان مدرن و در عالم ادیان افتاد همین نزاع تاریخی بود که در درجهٔ اول در مغرب‌زمین پیش آمد و بعد به جهان اسلام و حوزه‌های سایر ادیان هم تسری پیدا کرد. این را از این جهت می‌گویم که مبادا گمان کنیم جمعی توطئه‌گر و خدانشناس و ضدّ دین در نقطه‌ای از نقاط جهان نشسته بودند و علیه پیام الهی و مکاتب انبیا توطئه می‌کردند. این‌طور نبود. اگر هم توطئه‌گرانی بودند، هم خودشان در اقلیت بودند و هم نقششان در تاریخ نقشی حاشیه‌ای و اقلّی است. آنچه به نحو بسیار طبیعی و به مقتضای رشد تاریخ بشری پیش آمد عبارت از این بود که آدمیان دستاوردهایی داشتند و به اکتشافات و نکات تازه‌ای رسیدند. این نکات و اکتشافاتِ تازه در پاره‌ای از موارد با اندیشه‌های دینی در تعارض قرار گرفت. این تعارض بسیار مسأله‌ساز و سرنوشت‌ساز شد، به طوری که تمام حوزهٔ دین را تحت تأثیر خود قرار داد و نگاه مردم را به اندیشهٔ دینی عوض کرد و به آنان آموخت که در دین به نحو جدیدی نظر بکنند.

تاریخ بشری را همیشه باید تاریخ مسأله‌ها دید نه تاریخ توطئه‌ها. ما

وقتی که از چشم سیاست‌زده به عالم و تاریخ بشر نگاه می‌کنیم، دوست داریم که همه جا توطئه‌ها و توطئه‌گرانی را در کار ببینیم و دستی شیطانی را در همه جا دخیل بدانیم و حوادث را ــ مخصوصاً حوادثی را که نمی‌پسندیم ــ به آنها نسبت بدهیم. چنین چیزی ممکن است ذهن پاره‌ای از سیاست‌پیشگان را راضی کند، اما ذهن محقّقان را البته راضی نخواهد کرد. تاریخ معرفت انسانی را باید تاریخ مسأله‌های فکری دید؛ مسأله‌هایی که به دلیل رشد طبیعی فکر بشر پدید می‌آیند و آدمیان را با خود درگیر می‌کنند. نتایج این مسأله‌ها نیز نانوشته و حساب‌نشده است و هیچ کس نمی‌داند که به چه چیز و به کجا منتهی خواهند شد. روزی که آتش نزاع بین دین و علم، خصوصاً در اوائل رُنسانس، در دوران کوپرنیک و گالیله روشن شد، هیچ‌کس گمان نمی‌برد که این نزاع، نزاع پربرکتی است و نهایتاً، هم علم را در جایگاه واقعی خود قرار خواهد داد و هم دین را، و میان اینها نسبت تازه‌ای برقرار خواهد کرد. این نزاع در آن زمان، در چشم خود نزاع‌کنندگان، که البته قدرت داوری هم نداشتند، نزاعی نامبارک بود. اما هر چه بود، این نزاع قابل جلوگیری نبود، و نهایتاً هم جایگاه دین را در جهان معاصر رقم زد.

نسبت اندیشه علمی و سکولاریسم

در نوبت گذشته در باب سکولاریسم سخن گفتم و آن را به دو شاخهٔ اندیشه‌ای و انگیزه‌ای تقسیم کردم. اینک می‌افزایم که آن عنصر و مؤلّفهٔ مهمِ شاخهٔ اندیشه‌ای سکولاریسم همین اندیشهٔ علمی است. اندیشهٔ علمی از دو طریق به سکولاریسم مدد رساند. یکی از طریق نزاعی که با دین پیدا کرد و دیگری از طریق محتوای خود. اندیشهٔ علمی به نظر پاره‌ای از مورخان علم[1] از همان آغاز واجد محتوای پوزیتیویستی بود و هرگونه

---

۱. آرثر برت در کتاب مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، ترجمهٔ عبدالکریم سروش.

چراییهای غائی و فاعلی را نفی می‌کرد و فقط به علل و شرایط مادّی نظر می‌کرد. به هر حال، هم محتوای درونی علم و هم متدولوژی علم هر دو بسیار دوران‌ساز شدند و کار را به جایی کشاندند که ادعاهای بلند و بلندپروازیهای دین را تا حدود بسیار زیادی محدود کردند و توانستند، با تعبیری مؤدبانه و محترمانه، نوعی تواضع را به دین و دینداران بیاموزند و نشان دهند که دین جایگاه معینی دارد و نمی‌تواند مدعی پوشش دادن همهٔ حوزه‌های معرفتی باشد. این نزاع البته مایهٔ متواضع شدن خود علم هم شد. علم هم رفته‌رفته می‌خواست جای دین را بگیرد و مدعی بود که می‌تواند همهٔ حوزه‌های معرفتی را پوشش دهد. این ادعا بعدها در پوزیتیویسم بسیار علنی شد و آشکارا اعلام گردید. اما علم هم رفته‌رفته متواضع شد و از این ادعا دست برداشت. امروز اگر نزاع میان علم و دین نزاع نسبتاً فروخفته‌ای است و آن شکل آتشین پیشین را ندارد به این دلیل است که هم علم متواضع شده است و هم دین؛ و میان دو موجودِ افتاده و متواضع جنگ و جدالی در نمی‌گیرد. نزاع همواره میان دو متکبر، دو مدعی و دو خودپسند در می‌گیرد؛ ولی به قول سعدی: «دو عاقل را نباشد کین و پیکار.» وقتی که هر دو طرف عاقل و متواضع شدند دیگر مشکلات خود را به شیوهٔ جدالگرانه‌ای حل نخواهند کرد. در آغازِ رشد علم و تولد دانش جدید تجربی، این علمْ بسیار مغرور و بسیار مدعی بود و در مقابل یک اربابِ قرار داشت که او هم به نوبهٔ خود مدّعیات بسیاری داشت. به‌ناچار سرها به هم خورد و نزاعهای حاد رخ داد که تلفات بسیاری از هر دو سو داشت. اما این نزاع، چنانکه گفتم، رفته‌رفته به حالت متعادل و متوازنی رسید و این است که ما امروز، به رغم پیشرفتهایی که در علم رخ می‌دهد و بس مهم‌تر و عمیق‌تر از پیشرفتهایی است که در سه ـ چهار قرن پیش رخ می‌داده، شاهد چنان نزاعهایی نیستیم. امروز هر دو طرف نزاع واقع‌بین‌تر، متواضع‌تر و بیشتر اهل تفاهم شده‌اند. شما اگر بخواهید

مغرب‌زمین را بشناسید، هیچ چاره‌ای ندارید جز اینکه به تاریخ این دو معرفت در سه-چهار قرن اخیر برگردید و آن را خوب مطالعه کنید تا به درستی دریابید که ذهنیت انسان مغرب‌زمینی از کدام مجاری عبور کرده تا به اینجا رسیده است. آنچه اکنون در صحنه و در عَلَن حضور دارد، میوه‌ای است که ریشه‌های بسیار زیر خاک دارد. تا این خاک را نکاوید و آن ریشه‌ها را بیرون نیاورید به ماهیّت تاریخ امروز مغرب‌زمین پی نخواهید برد.

ما برای اینکه به نسبت میان علم و دین بهتر پی ببریم، ناچاریم دست به تقسیم‌بندیهایی بزنیم؛ اما پیش از آن به نکته‌ای متدولوژیک اشاره می‌کنم. بیشتر ابهاماتی که در عرصهٔ تفکر پدید می‌آید به دلیل این است که زیر یک نام و یک واژهٔ واحد، چند حقیقت نهفته‌اند و انسان با ذکر آن یک نام، بدون اینکه خود بداند پای چندین واقعیت را به میان می‌کشد. این واقعیتها هر کدام حکم جداگانه‌ای دارند، اما چون از هم تفکیک نمی‌شوند و بر همه یک نام اطلاق می‌شود، احکام آنها در هم آمیخته می‌شوند و این در هم آمیختنِ احکام موجب مغالطه می‌شود. به تعبیر مولوی:

اشتراک لفظ دائم رهزن است
اشتراک گبر و مؤمن در تن است[۲]

لفظی که میان چند معنا مشترک باشد همیشه راهزنی می‌کند و در آب داوری تیرگی می‌افکند. وقتی که عنوان «علم» را می‌شنوید گمان نکنید از یک چیز سخن گفته می‌شود؛ همین‌طور است «دین». در زیر این واژه‌های واحد، با حقایق متعددی مواجهیم. نه علم یک معنا دارد و نه دین. ما با تفکیک این معانی بهتر می‌توانیم به داوری در باب نسبت میان این دو

---

۲. مثنوی، دفتر ششم، بیت ۶۴۹.

بپردازیم. آنچه اینک مورد نظر من است دین است.

شریعت، طریقت، حقیقت

عرفای ما به ما آموخته‌اند که وقتی نام دین برده می‌شود دست‌کم سه معنا از آن اراده می‌شود، یا سه لایهٔ آن مورد توجه است. این سه لایهٔ دینداری را عرفا به نحوی تعریف کرده‌اند و من به نحوی دیگر؛ در اینجا به هر دو اشاره می‌کنم تا آشنایی کامل‌تری نسبت به اصل موضوع حاصل شود. شما تفکیک به حقیقت و طریقت و شریعت را شنیده‌اید. مرحوم شیخ محمود شبستری در *گلشن راز* می‌گفت:

شریعتْ پوست، مغز آمد حقیقت
میان این و آن باشد طریقت

این تقسیم‌بندی آشناست و در سنّت دینی، عرفانی، تصوفیِ ما سابقهٔ طولانی دارد. من برای روشن شدن این مطلب به سخن مولوی توسّل می‌جویم. مولوی در ابتدای همهٔ دفترهای مثنوی مقدمه‌ای به نثر دارد. در ابتدای دفتر پنجم مثنوی، ضمن مقدمهٔ منثورش، به تعریف طریقت، حقیقت، و شریعت پرداخته و مثالهای متعددی را برای بیان این سه لایهٔ دینداری و دین‌ورزی ذکر کرده است. آن مثالها بسیار گویا و آموزنده است و از طریق آنها به خوبی می‌توان به مقصودِ تقسیم‌کنندگان و تعریف‌کنندگان پی برد.

> در بیان آنک شریعت همچو شمعست رَه می‌نماید و بی‌آنکِ شمع بدست آوری راه رفته نشود. و چون در رَه آمدی آن رفتن تو طریقتست و چون رسیدی بمقصود آن حقیقتست.[...] حاصل آنک شریعت همچون علم کیمیا آموختن است از استاد یا از کتاب، و طریقت استعمال کردن داروها و مس را در کیمیا مالیدن است. و حقیقت زر شدنِ

مس. کیمیادانان بعلمِ کیمیا شادند که ما علم این می‌دانیم. و عمل کنندگان بعمل کیمیا شادند که چنین کارها می‌کنیم. و حقیقت یافته‌گان بحقیقت شادند که ما زر شدیم و از علم و عملِ کیمیا آزاد شدیم. یا مثال شریعت همچو علم طب آموختن است. و طریقت پرهیز کردن بموجبِ علم طبّ و داروها خوردن. و حقیقت صحّت یافتن اَبَدی و از آن هر دو فارغ شدن.

به اعتقاد گذشتگان، ما برای اینکه بتوانیم فلز پستی مثل مس را به فلزی قیمتی مثل طلا تبدیل کنیم، چه باید بکنیم؟ اوّلاً، باید علم کیمیاگری بدانیم. ولی علم کافی نیست. شما هر چه کیمیادان ماهری باشید، طلایی ساخته نمی‌شود. باید این علم را به عمل بیاورید. وقتی چنین کردید و مشغول کیمیاگری شدید، آنگاه فلزی پست بدل به فلزی قیمتی خواهد شد. نتیجهٔ آن علم و این عمل شما این است که زر به دست می‌آورید. مولوی همچنین مثال دیگری را در باب طبّ می‌آورد. می‌گوید، شریعت به علم طبّ می‌ماند؛ طریقت مثل طبابت کردن است (یعنی نزد طبیب رفتن و دارو خوردن و درمان کردن)؛ و حقیقت مثل خود سلامت است. اکنون این مثالها را بر عالم دینداری منطبق می‌کنیم تا بدانیم که منظور این بزرگان چه بوده است.

مدارس و مکتبهایی که پیامبران خداوند باز کردند برای تولید محصولاتی بود. آنان بی‌جهت و برای سرگرم کردن مردم یا برای ریاست چند روزه دست به تعلیم نزدند. عرفای ما نام آن محصول نهایی را «حقیقت» می‌گذاشتند و می‌گفتند غرض همهٔ انبیا این بوده است که حقیقتهایی را ایجاد کنند. لذا دو چیز را از مردم خواستند: یکی دانستن چیزهایی و دوم عمل کردن به آن چیزها. پس از آن حقیقت در جان ما ایجاد می‌شود. حقیقت چیزی نیست که از جنس تعلیمات و معلومات

باشد. حقیقت، شخصیت تازه‌ای است که در آدمی پیدا می‌شود. وقتی که دین به شما می‌گوید فلان عمل را انجام بدهید، این کار شریعت نام دارد، که اصطلاحاً آن را «پوستهٔ دین» می‌نامیدند. آنگاه، وقتی که شما عمل می‌کنید، نام آن «طریقت» است. آنگاه شما در اثر آن علم و آن عمل به جایی می‌رسید و تازگیهایی در روح و در شخصیت شما حاصل می‌شود، که آن را «حقیقت» می‌گویند. (صوفیان ما از این تقسیم‌بندی مقصدهای مختلفی داشتند. یکی از مقاصد این بود که می‌گفتند اگر کسی به حقایق رسید دیگر عمل به شرایع برای او لازم نیست.) وقتی که نام طریقت را می‌بردند بیش از اینکه به عملهای بدنی نظر داشته باشند به سلوک اخلاقی نظر داشتند. معتقد بودند که غرض از این نماز خواندن، روزه گرفتن، زکات دادن و کارهای دیگر، این است که آدمی اخلاقاً عوض شود. مولوی می‌گوید این اعمال دینی را انجام دادن در حکم گندم جمع کردن (یا به اصطلاح امروز، پول به حساب گذاشتن) است. شما در حسابی پول ذخیره می‌کنید، اما بعد از چند سال بانکدار به شما می‌گوید که هیچ وجهی در حساب شما نیست! شما باید به فکر بیفتید که چه اتفاقی افتاده است. یا پولی که به حساب گذاشته‌اید پول نبوده، یا دزدی پولها را می‌برد، یا اصلاً این سیستم خوب کار نمی‌کند. به هر حال، از کنار این اتفاق نمی‌توان به راحتی گذشت بلکه باید آن را تحلیل کرد.

ما در این انبار گندم می‌کنیم
گندم جمع آمده گم می‌کنیم
می‌نیندیشیم آخر ما به هوش
کاین خلل در گندم است از مکر موش
موش تا انبار ما حفره زده است
وز فَنَش انبار ما ویران شده است

اول ای جان دفع شَرِّ موش کن
وانگهان در جمع گندم جوش کن
بشنو از اخبار آن صدر الصدور
لا صَلوةَ تَمَّ الّا بالحضور
گرنه موشی دزد در انبار ماست
گندم اعمال چل‌ساله کجاست؟[۳]

ما چهل سال است که در این انبار گندم می‌ریزیم. بعد از چهل سال، اینک در انبار را باز می‌کنیم و می‌بینیم حتی یک دانه گندم هم در انبار نیست! لابد موش دزدی در این انبار بوده است. مولوی ما را با نکته‌ای تنبّه‌آور روبرو می‌کند. می‌گوید، چهل سال است که طاعت می‌کنی؛ نماز می‌خوانی؛ اما می‌بینی هیچ تحولی در تو ایجاد نشده و فرقی نکرده‌ای. همان انسان لاابالی سابقی: راحت دروغ می‌گویی؛ راحت غیبت می‌کنی؛ هیچ‌گونه خویشتنداری، هیچ تقوای روحی، هیچ ارتباط ویژه‌ای با خداوند، هیچ دل نرمی، هیچ روح پاکی برای تو پیدا نشده است. چرا؟ مهم‌ترین آثار عبادت این است که انسان در مقابل حق خاضع شود. این نکته‌ای است که امیرالمؤمنین نیز در *نهج‌البلاغه* فرموده است. اصلاً فلسفهٔ عبادات این است که این انسان سرکش را ذره‌ای رام کنند. به آدمی درس خضوع بدهند و به او بیاموزند که یک جایی باید سر خود را خم کند. معنی بندگی همین است. حال، کسی که چهل سال به ظاهر بندگی کرده است ولی آثار بندگی به هیچ وجه در روحش ظاهر نشده و همان سرکشی، همان خیره‌سری، همچنان برقرار است، چنین کسی باید در کار خود اندیشه کند که:

گرنه موشی دزد در انبار ماست گندم اعمال چل‌ساله کجاست؟

---

۳. مثنوی، دفتر اول، ابیات ۳۷۷ ـ ۳۸۲.

اعمال ظاهری در خدمت نتایج باطنی و برای ایجاد آنهاست، به نحوی که اگر آنها را ایجاد نکند به هدف خود نرسیده است. به همین دلیل بود که غزالی این‌همه نسبت به علم فقه، که اساس شریعت است، حساسیت می‌ورزید و می‌گفت در این حد نباید توقف کرد، و مثال فقیهی را می‌آورد که حیله‌های شرعی فراوانی را می‌دانست.(اصلاً علم فقه، علم حیَل است و علم کلام علم جدل است.) آن فقیه برای اینکه از زکاتِ سالانه فرار کند، در آغاز هر سال تمام اموال خود را به همسرش می‌بخشید و دیگر چیزی نداشت تا زکات آن را بدهد. بعد از مدتی به همسرش می‌گفت، حالا تو اموالت را به من ببخش. همسر او چنین می‌کرد و بدین ترتیب او هم دیگر چیزی نداشت تا زکاتش را بدهد. با این حیله، هر دو از دادن زکات می‌گریختند. این شخص، که از فقهای بزرگ بود و قاضی ابویوسف نام داشت، از شاگردان ابوحنیفه بود. به ابوحنیفه خبر بردند که شاگرد تو چنین حیلهٔ فقهی می‌کند. ابوحنیفه کار او را تأیید کرد و گفت: «ذلک من فقهه: این از کمال فقه‌دانی اوست.» غزالی هم تأیید می‌کند و می‌گوید راست است؛ او اگر فقیه نبود نمی‌توانست از این کارها بکند. اگر دادن زکات یک حکم فقهی است، فرار از زکات هم یک راه فقهی دارد و شما نمی‌توانید فقیه را ملامت کنید. اما غزالی می‌افزاید این فقه دنیاست نه فقه آخرت. آن فقهی که موجب نجات انسان در آخرت می‌شود این نوع فقه نیست. اصل فلسفهٔ زکات این بوده است که آدمی حبِّ مال را از دل خود بیرون کند، حاضر به گذشت باشد، و به درماندگان و بینوایان کمکی بکند. حال که شما با این حیله از آن فرار می‌کنید ظاهراً نمی‌توان گریبان شما را گرفت، ولی در واقع این شما هستی که کلاه بر سر خود می‌گذاری و به تعبیر مولوی از پهلوی خود می‌بُری و از خودت چیزی کسر می‌کنی.

باری، این شریعت است. از سوی دیگر، عارفان طریقت را به غایت‌اندیشی‌ها، به سلوکهای اخلاقی و به باطنهایی که زیر این قشرها

قرار دارد، اطلاق می‌کردند. بعد از آن نیز البته حقیقت بود. می‌گفتند وقتی آدمی این دو مرحله را می‌گذراند، به انسان دیگری بدل می‌شود. هیچ‌کس نمی‌تواند مدعی بشود که آنچنان که هست بهترین حالت ممکن است. لذا ما همه باید مسافر بودن خود را بپذیریم. «طریق» یعنی راه. از مهمترین تعلیمات ادیان و از مهمترین تعلیمات عارفان این بوده که بگویند ما مسافریم. این مفهوم مسافر بودن از مفاهیم جدی در عالم عرفان و عالم دین‌ورزی است.

همچو مستسقی کز آبش سیر نیست
بر هر آنچه یافتی باللّه مایست
بی‌نهایت حضرت است این بارگاه
صدر را بگذار، صدر توست راه[۴]

نپرس که بالای مجلس و صدر آن کجاست. ما صدر نداریم؛ هر چه هست راه است. هر چه بروی باز در راهی. انتهایی در کار نیست. مرحوم دکتر شریعتی می‌گفت بی‌جهت نیست که تمام اسمهایی که بر دین گذاشته‌اند همگی به معنی «راه» است. دین، شریعت، مذهب، مسلک، همه به معنی راه است. همیشه وقتی می‌گوییم دین، باید جاده‌ای را در نظر بیاوریم و خود را به منزلهٔ مسافران این جاده تصور کنیم؛ مسافرانی که البته به دنبال مقصدی هستند اما هیچ‌گاه نباید گمان کنند که به مقصد نهایی رسیده‌اند و راه پایان یافته است. چنین تصوری مساوی است با سکون و رکود و توقّف.

اینها تقسیمات سه‌گانه‌ای است که این بزرگان داشته‌اند. مثالهای زیادی را هم در این باب آورده‌اند. به همان شعری که از شیخ محمود شبستری خواندم توجه کنید:

---

۴. مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۹۶۰ ـ ۱۹۶۱.

شریعت پوست، مغز آمد حقیقت
میان این و آن باشد طریقت

ما از پوست حرکت می‌کنیم تا به مغز برسیم. میان پوست و مغز راهی کشیده شده که نامش طریقت است. بدون طی کردن این راه به مغز نمی‌رسیم. از شریعت آغاز می‌کنیم اما در شریعت نمی‌مانیم.

تعبیر قشر، که من به کار بردم، تعبیر آگاهانه و مهمی است. قشر به معنای پوست است. پوست هم ظاهراً در قبال هسته و مغز ارزشی ندارد. حتّی ممکن است تصور شود که پوست را باید دور انداخت تا به مغز رسید. ولی اینطور نیست. پوست هم نقش آغازگر را دارد و هم نقش محافظ را. این نکتهٔ مهمی است. بالاخره مغز اگر در پوسته‌ای محافظت نشود از بین می‌رود. این پوستهٔ محافظ، هم حفاظ فردی است و هم حفاظ جمعی. این پوسته‌ها در یک مجموعهٔ دینی، حافظ هویّت دینی آن مجموعه‌اند؛ همان مجموعه‌ای که مورد عنایت پیامبر و صاحبان این مکتب بوده است. از سوی دیگر، این پوسته‌ها حافظ مغز در درون تک‌تک افراد نیز هستند. پس این پوسته‌ها این هر دو نقش را بازی می‌کنند. شما به عبادتی مثل روزه توجه کنید. بالاخره مسلمانانی که علی‌الخصوص در اینجا هستند[5] و در اقلیت‌اند، با همین اعمال و این پوسته‌ها، هویّت خودشان را حفظ می‌کنند؛ به هویّت خود وقوف بیشتری پیدا می‌کنند؛ و در هویّت دینی خودشان راسخ‌تر می‌شوند. در آغاز دعوت پیامبر، وقتی که ایشان اولین نداها را در میان قوم خودشان سر دادند، هر نماز جماعتی که همان اصحاب مختصر در همان مسجد بسیار سادهٔ اولیه پشت سر پیامبر
می‌خواندند، مثل صد جنگ پیروز بود که چنان قوّتی داشت. این نماز

---

۵. خوانندگان محترم توجه کنند که این سخنرانیها در آمریکا ایراد شده‌اند ـ ناشر.

هویّت دینی و تعلق گروهی را به این افراد القاء و تزریق می‌کرد و به آنان می‌آموخت که متعلّق به مجموعه‌ای جدید و صاحبان رسالتی تازه و هویّتی نو در این جهان هستند. برای آنها اسلام در ابتدا یک فعل بود؛ کاری بود که انجام می‌دادند. اما اسلام برای ما الان یک انفعال است. ما کاری انجام نمی‌دهیم. اینها خود بخود برای ما حاصل است. اسلام برای آنها یک اکتساب بود؛ یعنی چیزی را به دست می‌آوردند. اما اسلام برای ما یک میراث است. این امر البته طبیعی است و هر مکتبی این وضعیت را پیدا می‌کند. چیزهایی که در ابتدا شکل و ماهیّتی خاص دارند، وقتی که تاریخی می‌شوند شکل و ماهیت تازه‌ای پیدا می‌کنند. ما برای مسلمان شدن فعلی انجام نداده‌ایم؛ کسبی نکرده‌ایم؛ تلاش نکرده‌ایم. برای ما میراث بوده؛ هبه بوده؛ راحت به دست ما رسیده است، و به قول مولانا:

مـردِ میراثـی چـه دانـد قـدر مـال؟
رستمی جان کند و مجّان یافت زال[۶]

این را می‌گویم برای اینکه توضیح بدهم که در اقلیتها، چه اقلیتهای جاافتاده و سنّت‌دار و چه اقلیتی که دارند تازه کار خود را آغاز می‌کنند و می‌خواهند تاریخ و تمدن بسازند، همین اعمال و ظواهر و قشریّات در ایجاد و حفظ هویّت بسیار نقش‌آفرین و مؤثر است. به مدد همین اعمال ظاهری است که آدمی آگاه می‌شود به اینکه کجا و در داخل چه مرزهایی ایستاده و دیگران کجا ایستاده‌اند و با او چه نسبتی دارند. هر چه جنبهٔ جمعی این اعمال بیشتر و قوی‌تر باشد، نقش ایجاد هویّتشان بیشتر و قوی‌تر می‌شود.

در اینجا لازم است هشداری بدهم. دین را نباید تماماً هویّتی کرد یا هویّتی دانست. آن مکاتب بشری‌اند که فقط به دنبال هویّت ساختن‌اند.

---

۶. مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۷۴.

دین به دنبال ایجاد یک حقیقت است. یعنی به دنبال این است که ما انسانها عوض شویم. شما می‌توانید یک هویّت ملّی داشته باشید بدون اینکه لزوماً شخصیتتان عوض بشود. ایرانی بودن، مصری بودن، چینی بودن، و... هر کدام برای خود هویّتی هستند که مجانی به دست می‌آیند و میراث‌اند. این هویتهای ملّی و نژادی نیز مرز و محدوده تعیین می‌کنند و افراد را از یکدیگر جدا می‌کنند، لکن دین گرچه هویّت می‌آورد، اما فقط هویّت نمی‌آورد. هویّتی که دین به ارمغان می‌آورد، و در کنار و بلکه فرزند حقیقتی است که به آدمیان می‌بخشد. دین در ابتدا به دنبال آن است که آدمی را متحوّل کند، و بعد، این تولّد حقیقت، تحول هویّت جمعی را به دنبال خود می‌آورد. بلی، پیامبران به هر حال به دنبال این بودند که محدوده‌ای را برای امّت خود معین کنند و نگذارند آنان در بقیه حل و هضم و ذوب شوند. آنها می‌خواستند امتشان از خود تعریف و تشخّص تازه‌ای داشته باشد. این یکی از اهداف و مقاصد پیامبران بوده است. در اسلام این مسأله بسیار روشن است. وقتی که پیغمبر اسلام قبلهٔ معیّنی را به ما معرفی می‌کند، این برای ایجاد هویّت تازه است. لکن هویت‌بخشی هدف ثانوی ادیان است. پیامبر قشرهای جدیدی را می‌دهد برای اینکه در دل این قشرها، مغزهایی محفوظ بمانند و از دست نروند. با باز شدن این مرزها و محدوده‌ها، ذوب شدن و انحلال مغز حاصل خواهد شد.

آنچه پیامبران به ما معرفی کردند کشفها و تجربه‌هایشان بود؛ تجربه‌هایی که ما نمی‌توانیم از جای دیگری به دست بیاوریم. مثلاً تجربهٔ عموم پیامبران و بزرگان طریقت این بود که شرابخواری مانعی جدی در راه سلوک معنوی است. کسی که می‌خواهد در مراتب سلوک به جایی برسد باید دست از این عمل بشوید و آن را رها کند. البته ما وقتی که از یک پیامبر چنین منعی را می‌شنویم می‌گوییم این را خدا به او آموخته است. همین‌طور است؛ خدا به او آموخته است. ولی به این معنا که پیامبر

این مطلب را کشف کرده است. همین کشف، یک کشف الهی است. بالاخره پیامبر اسلام خودش روزه گرفتن را تجربه کرده بود و برکاتش را چشیده بود. او همین تجربه را با ما در میان نهاد؛ شب‌زنده‌داری، سحرخیزی و بسیاری از تجربه‌های دیگر که اینک کاملاً مجانی در اختیار ماست. پیامبران این راه را رفته‌اند و تجربه‌هایشان را در اختیار ما نهاده‌اند. آنان از مغزها و قشرها برخوردار بودند. به پیروان خود قشرها را آموختند تا به مغزها برسند. پیامبران از مغز آغاز کردند و به قشر رسیدند. ما باید حرکتی معکوس کنیم و از بیرون به درون رو کنیم.

شما برای پی بردن به نظر مولوی دربارهٔ شریعت و طریقت و حقیقت می‌توانید به کتاب *لُبّ لُباب* مثنوی اثر ملاحسین کاشفی مراجعه کنید. کاشفی ابیات مثنوی را به سه بخش کرده: ابیاتی که متضمن مباحث شریعتی است؛ ابیاتی که متضمن مباحث طریقتی است؛ و ابیاتی که متضمن مباحث حقیقتی است. کاشفی در زمانی می‌زیست که هنوز فضای روحانی تولّد مثنوی حاکم بود و لذا شاید بهتر از امروزیها می‌توانست پیام مولوی را جذب و منعکس کند. این تقسیم‌بندی نیز البته بسیار جالب و بسیار طبیعی و منطبق بر منطق درونی مثنوی و منطق درونی مکتبی است که مثنوی به آن متعلّق بوده است. او در بحث شریعت، اشعاری را که مولوی در باب نماز، زکات، و... دارد و تشکیل دهندهٔ قشر و ظواهر دین است گرد آورده است. بخش طریقت متضمن مسائل اخلاقی است؛ مثل حسد و حُسن خُلق و آفات زبان... موضوع و محور بخش حقیقت، عشق است. در حقیقت اگر از مولوی بپرسید که حقیقت دینداری و غایت نهایی آن، که تمام تعالیم دیگر دین در خدمت آن و مقدمهٔ آن هستند، چیست، به شما خواهد گفت عاشقی؛ اینکه انسان را از مرتبه‌های دیگرِ وجود عبور بدهد و به این مرتبه و بارانداز نهایی برساند. این دسته از اشعار در مثنوی، که من آنها را *غزلهای مثنوی* نام نهاده‌ام (چون بسیار

غزل‌وارند و از صمیم دل مولانا و از عمق ضمیر و شخصیت او بیرون آمده‌اند)، مؤثرترین و نافذترین بخش این کتاب را تشکیل می‌دهند. این همان بخش حقیقت است. خود مولوی می‌گفت:

دین من از عشق زنده بودن است
زندگی زین جان و سر ننگ من است[۷]

مولوی هم مثل پیامبر تجربهٔ خودش را می‌گفت. او حرف کس دیگری را نمی‌زد. نمی‌گفت کسان دیگری این‌طور فهمیده‌اند و به ما یاد داده‌اند. او چیزی را بیان می‌کرد که خودش به آن رسیده بود. دین به آدمی چه می‌گوید؟ می‌گوید اگر این کار را بکنی ثواب می‌بری و اگر آن کار دیگر را بکنی عِقاب می‌بری. پیامبران نیز یا بشارت می‌دهند یا اِنذار. مولوی می‌گوید بسیار خوب؛ این حدِّ دین‌ورزی است؛ ولی مقولهٔ دیگری نیز داریم که البته از همه خواسته نشده ولی غایت قصوای دینداری است. آن مقولهٔ عاشقی است.

زانکه که ملّت فضل جوید یا خلاص
پاکبازان‌اند قربانانِ خاص

کسانی که پاکباخته‌اند، آماده‌اند تا همه چیز را بدون توقع پاداش ببازند. آنان اهل قربان کردن خویشتن‌اند. حال، شما اگر بخواهید در باب نسبت دین با جهان معاصر فکر کنید، باید ببینید که عالم جدید با هر یک از شریعت و طریقت و حقیقت چه نسبتی دارد. سخن گفتن به نحوی کلی از اینکه دین در جهان جدید چگونه است، چنان مجمل و مبهم است که داوری روشنی را در اختیار ما قرار نمی‌دهد. هر یک از این سه مقوله برای خود حکمی جداگانه دارد که باید مستقلاً مورد کاوش و تحقیق قرار گیرد.

---

۷. مثنوی، دفتر ششم، بیت ۴۰۵۸.

یکی ممکن است با جهان جدید درگیری بیشتری داشته باشد، دیگری درگیری کمتر.

پرسش و پاسخ

■ **آیا این تقسیم‌بندی و احکام آن در قرآن و متون دینی آمده است؟ عرفای ما چطور به این مراحل سه‌گانه رسیده بودند؟**

□ عرفای ما، و حتی عرفای ادیان دیگر، معتقد بودند که صاحب تجربه‌هایی هستند که احیاناً پیامبر صاحب آن تجربه‌ها نبوده، ولی البته تجربهٔ آنها منافاتی با تجربهٔ پیامبران ندارد؛ و یا کارهایی را مجازند بکنند که پیامبران مجاز نبوده‌اند. البته آنها که متشرع‌تر بودند سعی می‌کردند همه چیزشان را به معارف دینی و به سنت نبوی مستند کنند. هر دو نوع را داریم. یک بار کسی از ابوسعید ابوالخیر پرسید، اینکه تو می‌گویی در کجای قرآن است؟ گفت: در جزو سی و یکم قرآن!

یکی از دلایل آنان برای اعتبار چنین تجربه‌هایی این بود که پیامبران به دلیل منصب پیامبری چیزهایی را نمی‌توانستند بگویند و کارهایی را نمی‌توانستند بکنند؛ ولی این دلیل نمی‌شود که پیروانشان چنین نکنند. مثلاً، ما در مورد پیامبر اسلام در قرآن به صراحت داریم که ایشان شعر نمی‌گفت. «و ما علّمناه الشعر و ماینبغی لَه.»[8] ایشان شعر هم نمی‌خواند. نقل شده است که ایشان اگر می‌خواستند شعر کسی را بخوانند آن را می‌شکستند تا وزنش به هم بخورد. قرآن می‌گوید، ما به او شعر یاد ندادیم و شعر درخور پیامبر نیست. لذا ایشان شعر نمی‌خواند و نمی‌سرود. مصلحت این امر نیز معلوم است: پیامبر نباید به شعر گفتن

---

۸. سورهٔ یس، آیهٔ ۶۹.

شهرت پیدا کند، چون آن‌وقت در کل رسالتش تردید می‌رود و ممکن است کسانی بگویند که او آدم شاعری است و گاهی خیالاتی می‌شود و چیزهایی را به هم می‌بافد. تمام سخن پیامبر این بود که این چیزها خیال من نیست و من خودم آنها را اختراع نکرده‌ام بلکه اینها به من وحی می‌شود. ولی این دلیل نمی‌شود که پیروانش نیز شعر نگویند. شعر یک تجربهٔ پیامبرانه نیست. از امیرالمؤمنین که شروع کنیم شعر شروع می‌شود و حتی دیوانی منسوب به ایشان است؛ چون امام علی که نمی‌خواست بگوید به من وحی می‌شود.

مورد دیگر ملامتی‌گری است. عموم عارفان ما ملامتی بوده‌اند.

وفا کنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم
که در طریقت ما کافری است رنجیدن
مبوس جز لب معشوق و جام می حافظ
که دست زهدفروشان خطاست بوسیدن

مهم‌ترین آفتی که این بزرگان برای روح آدمی تشخیص داده بودند این بود که انسان نگاهش به دهان مردم باشد تا ببیند که درباره‌اش چه می‌گویند. این کار باعث می‌شود که انسان خودش را در چشم مردم بیاراید و کارهایی کند که مردم او را تحسین کنند. لذا می‌گفتند ما درست عکس این رفتار را می‌کنیم؛ یعنی کارهایی انجام می‌دهیم که مردم بگویند اینها فاسق و فاجر و آلوده‌اند. این را می‌گفتند ملامتی‌گری؛ یعنی خود را آماج ملامت دیگران کردن. این کشف صوفیان ما بود. ولی توجه کنید که پیغمبر نمی‌توانست چنین کاری کند. پیامبر حتی اگر چنین کاری را صحیح هم می‌دانست، چون پیشوا و صاحب مکتب بود نمی‌توانست چنین رفتار کند و خلاف حرفهایی که خود زده عمل بکند تا مردم در مورد او ظن بد ببرند! این است که می‌گویم این بزرگان گاهی تجربه‌هایی داشتند که متعلّق به

خودشان بود و گرچه منافاتی با مکتب نداشت ولی نمی‌توان آنها را از درون مکتب استخراج کرد.

■ شما به هویت‌بخشی جمعی دین اشاره کردید. شاید این امر در آغاز ظهور دین لازم بوده، ولی آیا هنوز هم چنین کاری از دین برمی‌آید و اصلاً آیا این هویت‌بخشی در جهان جدید لازم است؟

□ ما دو جور دین، یا دو جور اسلام داریم: اسلام حقیقت و اسلام هویّت. یک وقت است که انسان، دینی یا مکتبی را برمی‌گیرد برای اینکه به هویّتی برسد و از این طریق زندگی کند؛ چون آدم بی‌هویّت اصلاً نمی‌تواند زندگی کند. وقتی که کسی دچار بحران هویّت می‌شود چنین فردی برای نجات از این بحران به سراغ یک عنصر هویّت‌ساز می‌رود. ادیان همیشه این نقش را داشته‌اند و یکی از عناصر قوی هویّت‌ساز در تاریخ بوده‌اند. اسم این را می‌گذاریم اسلام هویّت، یا دین هویّتی. هویّت‌بخشی علی‌الخصوص در آغاز بنای یک مکتب و همچنین نزد اقلیتهای دینی، بسیار برجسته می‌شود. شما همین اقلیت مسلمانی را که در آمریکا وجود دارد در نظر بگیرید. اینها اگر بخواهند بهتر و قویتر بمانند و جمعشان دچار تشتّت نشود نیازمند سیمانی هستند که جماعتشان را کاملاً همبسته نگه دارد؛ و آن، همان جنبه‌های هویت‌ساز دین است. این همیشه لازم است. دیروز و امروز ندارد. امّا حقیقت‌بخشی دین امری مستمر است و حداقل باید میان هویّت و حقیقت تعادل به وجود آورد. دینی که تماماً یا اغلب هویتی شود، سر از فوندامنتالیسم و خشونت و تنازع در خواهد آورد. می‌شود همان که در اسرائیل پدید آمده است.

در اینجا دین واجد نقشی است بسیار مشابه با عنصرهای هویّت‌ساز دیگر؛ مثل نژاد، مثل ملیّت، مثل تمدن و امثال اینها. اما دین را فقط به خاطر این برگرفتن خیلی خطر دارد. یکی از مهم‌ترین آفات این امر همین نزاعهای مذهبی است. نزاعهای مذهبی عمدتاً از همین هویّتهای مذهبی

برخاسته است. یکی از آفات دیگرش قدر حقیقت را نشناختن و همه چیز را خرج هویّت، خرج خود، و خرج دعوای با دیگران کردن است. در اینجا اصلاً نگاه محتوایی از بین می‌رود و همهٔ نگاهها متوجه ظواهر و متوجه فایده‌ای می‌شود که آن امر به هویّت آدمی می‌بخشد. دیگر شخص کاری ندارد که آیا این مکتب حق است یا باطل است و اصلاً چه می‌گوید. برای چنین شخصی صرفاً این نکته مهم است که بگوید من آنم که صاحب این مکتبم، یا واجد این ملیّتم، یا در زمرهٔ این نژادم.

یک اسلام هم داریم که اسلام حقیقت است. یعنی شما نه به خاطر هویّت‌بخشی‌اش، بلکه به خاطر حقیقت‌گویی‌اش به طرفش می‌روید. البته وقتی که به ملاحظهٔ حقیقت به طرفش رفتید هویّت هم به شما می‌دهد، ولی آن هویّت نسبت به حقیقتْ امری ثانوی است. رهایی از آفات هویّت وقتی است که هویّت به نحو ثانوی برگرفته شود نه به نحو اوّلی. این خلاصهٔ مطلب است.

آنهایی که دور پیامبر اسلام یا هر صاحب مکتبی را گرفتند، اصلاً به خاطر هویّت نبود؛ برای این نبود که بگویند این فرد آمده تا به ما هویّت تازه‌ای بدهد. آنان از این جهت جذب چنان کسی می‌شدند که او دنیای دیگر و منظرهٔ دیگری را از این عالم در مقابل چشمشان می‌گرفت. آنها مجذوب آن منظره شده بودند. ولی البته این مجذوبین روی هم هویّت تازه‌ای را پدید آوردند و جمع و تمدن و فرهنگی را ساختند. این درست است. اما در مُخیّلهٔ هیچ مسلمانی نمی‌گنجید که ما داریم یک تمدن تازه می‌سازیم. این فرضها متعلّق به مورّخانی است که بعداً آمدند. آن مسلمانان همه به دنبال این بودند که ما یک حقیقت تازه‌ای پیدا کرده‌ایم و می‌خواهیم خود را فدای آن بکنیم. در دین‌ورزی و دین‌خواهی، قصه اولی حقیقتی است که معرفی می‌شود. وقتی که این حقیقت در جان و جانها نشست البته هویّتی هم بر آن مترتّب می‌شود.

دینداری معیشت‌اندیش

عبدالکریم سروش

گفتیم که عارفان مسلمان سه صنف یا سه نوع دینداری را معرفی کرده‌اند: دینداری شریعتی، طریقتی، و حقیقتی. عارفان ما بی‌جهت به این تقسیم‌بندی دست نبرده بودند. آنان هم به محتوا و درونمایهٔ تعلیمات دینی نظر داشتند و هم به هدف و غایتی که شارع از تشریع و از آوردن دین مدّ نظر داشته است. در این نوبت تقسیم‌بندی دیگری را در باب دینداری عرضه می‌کنم. این تقسیم‌بندی نیز مانند تقسیم‌بندی قبلی هدف و غایتی دارد و برای حل مسائل و پاسخ دادن به سؤالاتی است؛ سؤالاتی که ما همه با امثال آن روبرو بوده و هستیم. فی‌المثل، آیا جامعهٔ غربی نسبت به قرون وسطی بی‌دین‌تر شده است یا بادین‌تر؟ آیا مردم آن، به دین و فکر دینی پشت کرده‌اند یا نکرده‌اند؟ مشابه این سؤالها در مورد جامعهٔ خود ما هم مطرح است: وضعیت دین در ایران بعد از انقلاب و ایران قبل از انقلاب چگونه بوده و چگونه است؟ آیا دین ضعیف‌تر شده یا قوی‌تر؟ اقبال و اِدبار مردم نسبت به دینداری چگونه است؟ همین‌طور

است وقتی که از نسبت دین و جهان معاصر و نسبت دینداری و مدرنیته پرسش می‌کنیم. آیا آمدن اندیشه‌های مدرن و وسایل و غایات مدرن مایهٔ تضعیف تدیّن شده است یا مایهٔ تقویت آن؟ وقتی که می‌خواهیم نسبت میان این دو را تبیین بکنیم، و همچنین وقتی که می‌خواهیم راه حلی برای تعارض میان این دو به دست بدهیم، پاسخ و داوری ما پاسخ و داوری منطقی و روشنی نخواهد بود مگر اینکه قبلاً انواع دینداری را معیّن کرده باشیم. اگر نگوییم و ندانیم که دینداری انواع و اصناف و لایه‌ها و قشرهای مختلفی دارد، داوری ما تیره خواهد شد و دچار مغالطه خواهیم گشت. به همین سبب است که من می‌کوشم در اینجا سه نوع دینداری را توضیح بدهم و بر اساس این تقسیم‌بندی به داوری در باب نسبت میان دین و جهان معاصر بپردازیم.

دینداری، هم از نظر عمل و هم به لحاظ نظر، تنوعاتی دارد. یعنی، بر حسب اینکه آدمی در باب خدا، پیامبر، فقه، معاد و رستاخیز، رسالت، وحی، چه بیندیشد، و همچنین بر حسب اینکه در عالم واقع و در جهانِ زندگی چگونه عمل بکند، نوع دینداری او نیز تفاوت پیدا می‌کند. آدمیان گرچه ممکن است نام دین واحدی را ببرند، اما تعلّق و تدین آنها به آن دین بسیار متفاوت است. هیچ‌گاه نباید فریب نام واحد را خورد. این را از حیث پارسا بودن یا پارسا نبودن نمی‌گویم، بلکه از حیث دیگری می‌گویم که در ضمن بحثمان روشن‌تر خواهد شد. آیا کسی که مراقب اعمال عبادی خویش است و مثلاً سعی دارد نمازش را سر وقت بخواند، واجبات فقهی را به جا آورد و از محرمات فقهی اجتناب کند، آیا چنین کسی دیندارتر است و نزد خدا مقبول‌تر، یا کسی که گرچه دروغ نمی‌گوید و خیانت نمی‌کند و به حقوق مردم دست تعدّی نمی‌گشاید و اخلاق دینی را رعایت می‌کند، اما آن کارها را انجام نمی‌دهد؟ کدام‌یک از اینها را می‌توان خداترس و نزدیک‌تر به دین و متدیّن‌تر خواند؟ کسی که هیچ حساسیتی

فی‌المثل نسبت به ظلم ندارد و هرگونه ظلم و تعدّی که در جامعه می‌رود مطلقاً در او تأثیری نمی‌گذارد، اما اهل مسجد رفتن و زیارت رفتن و تسبیح انداختن و روزه گرفتن و انفاق و صدقه دادن و امثال اینهاست به خدا نزدیک‌تر است یا آن کسی که به ظلم حساس است اما این کارها را نمی‌کند؟ ما بر چه مبنا و معیاری می‌توانیم قضاوت کنیم که یکی متدیّن‌تر از دیگری است؟ اگر ما همهٔ انواع دینداری را از یک دست بدانیم و همه را در یک ردیف و در عرض هم بنشانیم، قضاوت در این باب برای ما مشکل خواهد شد. باید انواع دینداری را از هم جدا کنیم و حکم هر کدام را جداگانه صادر کنیم. هر یک از این انواع دینداری البته اهلی دارد و پیروان و طرفداران و متعلقانی. من این سه نوع دینداری را، به توضیحی که در گذشته بیان کردم، دینداری معیشت‌اندیش، دینداری معرفت‌اندیش، و دینداری تجربت‌اندیش نام نهاده‌ام.

دینداری معیشت‌اندیش

دینداری معیشت‌اندیش دینداریی است که دین را برای زندگی می‌خواهد. یعنی، در درجهٔ اول آنچه در این دینداری مهم است زندگی کردن و داشتن یک زندگی انسانی، یک حیات آباد و یک محیط قابل تحمّل است. دینداری معیشت‌اندیش معتقد است که با دیندار بودن بهتر می‌توان زندگی کرد و زندگی را تحمّل‌پذیرتر ساخت. از این کلام مبادا معنایِ منفیِ مذمومی را دریافت کنید! این معنا را می‌توان به صورتهای بسیار عالی و معقول و دلپسندی عرضه کرد. شما عدالت دینی را در نظر بگیرید. واقعاً اگر پیروان یک دین به انگیزهٔ دینی اهل عدالت و ضد ستم باشند و سعی کنند که با این ستم‌ستیزی و عدالت‌ورزیشان زندگی عادلانه‌ای را بنا نهند و به مردم بیاموزند که دست تعدی به سوی یکدیگر

دراز نکنند و در مقابل ستمگران کوتاه نیایند ــ و همهٔ اینها را به نام دین و زیر لوای آن انجام دهند ــ در این صورت دینداری آنها دینداری معیشت‌اندیش نامیده می‌شود و محصول آن هم زندگی کمابیش نیکویی است. شما در دستورات دینی موارد بسیار زیادی را پیدا می‌کنید که مردم را به نیکوکاری و عدل و احسان دعوت می‌کند. در قرآن داریم که: «انَّ اللّٰه یأمُرُ بالعدل و الاحسان.»[1] خداوند شما را به عدل و احسان توصیه می‌کند. عدالت، ایفاء و استیفای حقوق است؛ احسان، گذشتن از حقوق خویشتن است برای رفاه بیشتر دیگران و یک مرتبه بالاتر از عدالت است (از جنس کَرَم و فداکاری است). همهٔ اینها مورد قبول دین و توصیهٔ شارع است. بنابراین، اگر کسانی به انگیزهٔ دینی طالب عدالت باشند و بخواهند زندگانی دنیوی خودشان را (به آخرت کاری نداریم) پایه‌ریزی محکمی بکنند، می‌توانند از دین استفاده کنند و آن را مبنای کار و مبنای توصیه‌های عملی و نظری خود قرار بدهند. یک مثال خیلی بارز در دینداری معیشت‌اندیش همین تئوریِ یکی بودن دین و سیاست است. تز یکی بودن دین و سیاست، از اجزاء و عناصر دینداری معیشت‌اندیش است. دینداران معیشت‌اندیش معتقدند برای داشتن یک سیاست صحیح سیاستمداران باید متدیّن باشند و متدیّنان باید سیاستمدار باشند و تعلیمات و احکام فقهی و شرعی را باید در سیاست‌ورزیهای خود به کار بگیرند. این دینداری معیشت‌اندیش است. دینداری معیشت‌اندیش معتقد است که دین نقش دنیوی برجسته‌ای بر عهده دارد و به کار دنیا می‌آید و باید در این جهت از آن استفاده کرد. نمونهٔ برجستهٔ[2] این اندیشه را نزد مرحوم دکتر شریعتی می‌یابید. او می‌گفت، دینی که به درد دنیا

---

۱. سورهٔ نحل، آیهٔ ۹۰.

2. paradigm case

نخورد به درد آخرت هم نخواهد خورد. این پیام و شعار او، پیش از انقلاب بر جوانان ما بسیار تأثیر داشت و چنین تعلیم می‌داد که شما که متدیّنید، به انگیزهٔ دینی و به حکم دین باید برای انقلاب و آباد کردن دنیای خود برخیزید. در کشور خودمان نیز از سخنان مهمی که با مردم گفته می‌شود این است که دشمنان انقلاب به دنبال القای این اندیشه هستند که دین در عرصهٔ دنیا ناکارآمد و نامفید است، و ما باید نشان بدهیم که چنین نیست؛ یعنی باید اثبات کنیم که دینْ دنیوی و معیشت‌اندیش است و می‌توان سودمند بودن دینداری را در دنیا نشان داد. این نظر را گاه در مقابل اندیشهٔ دینی مسیحیت، و به طریق اولی در مقابل سکولاریسم، به کار می‌گیرند. دین معیشت‌اندیش را دین دنیوی هم می‌توان نامید؛ در مقابلِ دین آخرت‌اندیش که تا حدودی با سکولاریسم به معنای ملایم کلمه قابل سازگار شدن است ــ سکولاریسم‌ی که نافی و نقیض دین نباشد، بلکه نفیاً یا اثباتاً با دین سر ستیز یا سر موافقت نداشته باشد و آن را به حال خود رها کند. دینداری معیشت‌اندیش لزوماً معنایی باطل یا مذموم و منفی ندارد. شما اگر توجه کنید، درمی‌یابید که کثیری از متفکران انقلابی و رفورمیست ما به دنبال محقق کردن این نحوه از دینداری بوده‌اند و تمام عمر و اندیشهٔ ایشان مصروف اثبات این معنا شده است که دین چیزی نیست و دنیا چیزی دیگر؛ بلکه مثل قفل و کلید، این دو به هم می‌خورند؛ یکی راحت خرج دیگری می‌شود و به کار آن می‌آید. دینداری معیشت‌اندیش، که گوهر مقوّم آن همین دنیااندیشی و آخرت را تابع دنیا کردن است، در حقیقت همان تفکر پروتستانتیسم اروپایی است. پروتستانتیسم چیزی غیر از این نبود. آن هم بحقیقت دنیوی کردن اخلاق و دنیوی کردن دین بود؛ در مقابلِ کاتولیسیسم که آخرتی کردن اخلاق و آخرتی کردن دین را مراد و منظور داشت. این معنا در نوشته‌های لوتر و پیروان او بسیار به چشم می‌خورد. آنان می‌گفتند اگر ما

اخلاق داریم و بر اساس آن باید راست بگوییم، این راست گفتن برای این نیست که در آخرت به ما پاداش بدهند، بلکه این امر به کار همین دنیا می‌آید. آنان تمام اندیشه‌های اخلاقی و فضیلتها را بر همین قیاس تفسیر کردند. مکتب Utilitarianism ـ فایده‌گرایی یا غایت‌انگاری در اخلاق ـ دقیقاً یک پروتستانتیسم سکولار است. در این مکتب عمل به تکلیف و امید به پاداش اُخروی مطرح نیست؛ آنچه مطرح است این است که عمل به فضایل اخلاقی و اجتناب از رذایل چقدر به کار آباد کردن زندگی فعلی و موجود ما در این دنیا می‌آید. شما حتماً شنیده‌اید که مرحوم دکتر شریعتی از پروتستانتیسم اسلامی سخن می‌گفت، و حرف درستی هم می‌زد. یعنی رسالت و مکتب خود را خیلی خوب معرفی و تعریف می‌کرد. مرحوم شریعتی به جدّ دنبال دنیوی کردن دین بود.

فرق بین دینداران معیشت‌اندیش فرقی است که در دنیاشناسی آنها وجود دارد. برای کسی مثل مرحوم دکتر شریعتی دنیای خوب از طریق انقلاب سامان می‌پذیرد و ما باید یک انقلاب سیاسی انجام بدهیم تا به دنیایی بهتر و نظام سیاسی انسانی‌تری و عادلانه‌تری برسیم. برای عده‌ای دیگر، مثل روحانیون کنونی ما، دنیااندیشی مساوی است با حاکمیت روحانیت: آنها باید حاکم بشوند تا جامعهٔ آبادتر و دیندارتری به وجود بیاید. ممکن است برای کسی مثل مرحوم آقای بازرگان، یک نظام دموکراتیک دینی برای جامعه بهتر و انسانی‌تر و عادلانه‌تر باشد. به هر حال، اندیشه‌ها در این زمینه متفاوت است. این تفاوتها به دنیااندیشی این بزرگان برمی‌گردد، اما در نحوهٔ دینداری و دین‌ورزی آنها تفاوت ایجاد نمی‌کند و دین‌ورزی آنها همچنان دین‌ورزی معیشت‌اندیش است. چنانکه گفتم، این تز یک تز بسیار محترم است و اصلاً نباید آن را به دیدهٔ ذمّ و تضعیف و تحقیر نگریست. و بسیاری از دینداران مترقی ما نیز می‌کوشند این نوع از دینداری را معرفی و تبلیغ کنند.

دو نوع دینداری معیشت‌اندیش

دینداری معیشت‌اندیش می‌تواند دو صورت پیدا کند: یکی صورت عالمانه و دیگری صورت عامیانه. ما اینک واجد هر دو نوع هستیم. صورت عامیانهٔ آن، دینداری معیشت‌اندیشی است که نزد عوام وجود دارد، که دین را برای دنیا می‌خواهند و گاه به نحو افراطی در این راه پیش می‌روند و حتی کارشان به سوءاستفاده از دین و اندیشهٔ دینی می‌انجامد. ویژگی آنان این است که مقلّد و عامی‌اند. یعنی از خودشان رأی تحقیقی ندارند و این نکات را با عقل خود کشف نکرده‌اند. عموم مردم چنین‌اند. اما دینداری معیشت‌اندیشِ عالمانه متعلّق به کسانی است که هم به نحو عالمانه‌ای تعلیمات دین را مدّ نظر دارند و هم دنیا را خوب می‌شناسند و آگاهانه یکی را خرج دیگری می‌کنند. مثال اعلای این دینداری معیشت‌اندیش عالمانه، چنانکه گفتم، مرحوم دکتر شریعتی است.

دینداری معیشت‌اندیش عامیانه

دینداری معیشت‌اندیش عامیانه از رایج‌ترین انواع دینداری در همهٔ جوامع و در تمامی ادوار تاریخی دین است. این دینداری است که می‌توان گفت تقریباً هیچ‌گاه از میان نمی‌رود. شما به نوشته‌های ویل دورانت نگاه کنید. او یک مورّخ است؛ مورّخی که تاریخ را خوب کاویده، قریحهٔ خوبی هم در تاریخ‌نویسی داشته، نگاهی هم به اندیشهٔ دینی داشته و اهمیت و تأثیر و نقش دین را در طول تاریخ به چشم مورّخانه نگریسته است. داوریهای او در باب دین، داوریهای فشرده و در عین حال نکته‌سنجانه‌ای است. وی یک جا می‌گوید، «دین صد جان دارد.» یعنی تجربهٔ تاریخی نشان می‌دهد که به هر ترتیب که جان دین را بگیرند و از هر راهی به او

زخمی وارد کنند و خون او را بریزند، دوباره همچون موجودی جاندار و زنده و چالاک سر برمی‌آورد و ادعای وجود می‌کند. یعنی دینداری از میان نمی‌رود. در جای دیگری نکتهٔ دیگری دارد که به همین دینداری معیشت‌اندیش، به تعبیر ما، برمی‌گردد. می‌گوید، «دین هر چه اسطوره‌ای‌تر باشد دین‌تر است.» این تعبیرات ویل دورانت درست است، اما به شرط اینکه آنها را فقط بر دینداری معیشت‌اندیشِ عامیانه تطبیق کنیم. در همین جوامع مسیحی غربی، به رغم اینکه دیگر دین حاکمیت ندارد و جوامع به اصطلاح سکولار شده‌اند، اما روحانیت و کلیسا همچنان برقرار است؛ حضور روحانیون در امور شخصی مثل ازدواج، طلاق، تولد و مرگ، حضور چشمگیری است و متدیّنان به طور کلی نمی‌توانند رشتهٔ تعلّقاتشان را از روحانیت و از مراسم دینی ببرند. در کشور خود ما نیز اکثریت دینداران همچنان به روحانیت وابستگی دارند و همچنان انفاقات و صدقاتشان را به آنها می‌پردازند و مسائلشان را از آنها می‌پرسند و پای حرف آنها می‌نشینند و پند و اندرز آنها را می‌پذیرند. اینها متعلّق است به حوزهٔ دینداریِ معیشت‌اندیش عامیانه. شما می‌بینید علی‌رغم پیکار عظیمی که در طول تاریخ گذشته، نظراً و عملاً با دین صورت گرفته تا آن را از صحنهٔ تاریخ بیرون بکنند، دین از صحنه بیرون نرفته و همچنان باقی مانده است. اما کدام دین از صحنه بیرون نرفت و کمترین آسیب را پیدا کرد؟ دین معیشت‌اندیش عامیانه. این دین تقریباً دست نخورده باقی ماند و هیچ‌کس نتوانست آن را بیرون کند. در شوروی که هفتاد ـ هشتاد سال با دین مبارزه کردند، نتوانستند دینداری معیشت‌اندیش عامیانه را از صحنه بیرون کنند؛ گرچه مبارزاتشان علیه انواع دیگر دینداری مؤثرتر واقع شد. به ترکیه بنگرید. به رغم اینکه ـ منهای این چند سال اخیر ـ هفتاد سال سکولاریسم نسبتاً پرقساوتی در آنجا حاکم بود، ولی دینداری معیشت‌اندیش عامیانه لطمه‌ای نخورده

است. اکثریت مردمِ آنجا به حج می‌روند، روزه می‌گیرند، قرآنْ فراوان چاپ می‌شود، پخش می‌شود، ترجمه می‌شود... اینها همان نشانه‌های دینداری معیشت‌اندیش عامیانه است و نشان می‌دهد که همچنان در میان اهلش جریان دارد.

دینداری معیشت‌اندیش عامیانه، بسیار سنتی نیز هست. دنیا برای این دسته از دینداران بسیار اسطوره‌ای است. آنان دنیایی را که علم جدید، فلسفهٔ جدید و تکنولوژی جدید معرفی می‌کند، یا اصلاً نمی‌شناسند یا اگر قدری می‌شناسند حسابش را از حساب اسطوره‌های دینی خودشان جدا نگه می‌دارند. آنها خدای معینی دارند، درکی خاص از تاریخ و از بشر و از پیامبر دارند که منافاتی بین آنها و جهان جدید نمی‌بینند. اگر هم منافاتی ببینند عیب را بیشتر بر جهان جدید می‌نهند تا بر اندیشه‌های خودشان. دنیای جدید برای آنان دنیای اسباب و وسایل جدید است نه دنیای مفاهیم و آراء جدید. آنان اصلاً نمی‌گذارند پاره‌ای از حرفهای تازه به ذهنشان راه یابد تا دچار بحران فکری و روحی بشوند. دینداری آنان اسطوره‌ای است. و این دین اسطوره‌ای است که هر چه اسطوره‌ای‌تر و فراجهانی‌تر و فراتاریخی‌تر باشد دین‌تر و دلپذیرتر است.

شما به مجالس روضه‌خوانی ما در ایران نگاه کنید. مجالس روضه‌خوانی متعلّق به دینداری سنتیِ معیشت‌اندیش عامیانه است. امام حسینی که در آنجا معرفی می‌کنند یک شخصیت کاملاً اسطوره‌ای است. اگر شما به کتابهایی که تا همین پنجاه سال پیش در مورد قیام امام حسین نوشته می‌شد نگاه کنید، می‌بینید که چه هاله‌ای از قداست و نورانیت فراتاریخی در چهرهٔ اوست. در این کتابها امام حسین موجودی غیر تاریخی است و اصلاً هیچ ارتباطی با شرایط تاریخی خود ندارد ـ به قول مولوی، از غیب می‌آید و به غیب‌الغیب می‌رود. به کربلا آمدن این امام حسین، بنا بر آنچه در روضه‌خوانیها گفته می‌شود، بر مبنای محاسبه و

تحلیل نبود، بلکه مقدّر بود. خدا خواسته بود که امام حسین به کربلا بیاید. ایشان قبل از اینکه راه بیفتد در خواب دید که به او می‌گویند، خداوند می‌خواهد تو را کشته و خاندان تو را اسیر ببیند. از این هم بالاتر، مطابق سخنان روضه‌خوانان و ذهنیّت عموم دینداران معیشت‌اندیش عامیانه، حتی روزی که امام حسین متولّد شد همهٔ نزدیکان ایشان به گریه افتادند، برای اینکه می‌گفتند سرنوشت تلخی در انتظار فرزند ماست و سالها بعد او را به شهادت خواهند رساند. بنا بر همین تاریخهای اسطوره‌ای، حتی جنّیان در جنگ به کمک او آمدند و از امام حسین خواستند که اجازه بدهد آنها هم در رکاب وی بجنگند، اما امام حسین اجازه نداد. بنا بر همین تواریخ، در روز شهادت امام حسین هر سنگی را که از زمین برمی‌داشتند از زیر آن خون می‌جوشید. شهادت امام حسین با عوامل اسطوره‌ای ماورائی چنان درآمیخته که نمی‌توان به آن به صورت یک حادثهٔ تاریخی به معنی متعارف کلمه نگریست. همین ویژگیها هم باعث می‌شود که به مردم روضهٔ امام حسین این‌همه دل بدهند و اشک بریزند. اما اگر می‌آمدند و امام حسین را سیاستمداری معرفی می‌کردند که با یک سیاستمدار دیگر نزاع داشت ــ (و البته حق هم با امام بود). یعنی امام می‌گفت حکومت حق من است، یزید هم می‌گفت حکومت حق من است. ــ بعد هم به زد و خورد و جنگ منتهی شد و از قضا باطل پیروز شد و با قساوت تمام رقیبش را از میان برد، شما فکر می‌کنید کسی گریه می‌کرد؟ روضه‌خوانی و اسطوره‌ای کردن این حادثه اصولاً متعلّق به دین‌اندیشی و دین‌ورزی معیشت‌اندیش عامیانهٔ اسطوره‌ای مقلّدانه است. وقتی که همهٔ اجزاء حادثه‌ای از جهانی ماورائی بیاید، دین‌ورزان عامی و اسطوره‌طلب بیشتر به آن تعلّق خاطر پیدا می‌کنند. در این دین‌ورزی اسطوره‌ای شخصیتها موجوداتی هستند که گویی اساساً به زمینی که ما در آن زندگی می‌کنیم تعلّق ندارند، بلکه به طور گذرا و حاشیه‌ای در این عالم

پیدا می‌شوند و دوباره از این عالم رخت برمی‌بندند و می‌روند. در دینداری معیشت‌اندیش عامیانه، تاریخی‌نگری هیچ جایی ندارد. گویی پیشوایان دینی و حوادث دینی همه در ورای تاریخ جای دارند و ارتباطی بسیار سطحی و گذرا با تاریخ می‌گیرند و اساساً زندگی و مرگ و... همه چیز آنها با دیگران فرق دارد. شما به تحلیلهایی که در پنجاه سال پیش در مورد حادثهٔ عاشورا می‌شد مراجعه کنید و آنها را با تحلیلهایی که از پنجاه سال پیش به این سو در این باب ارائه شده مقایسه کنید. خواهید دید که از پنجاه سال پیش بدین سو، هر چه جلوتر آمده‌ایم از صبغهٔ اسطوره‌ای بودن حادثهٔ کربلا بسیار کاسته شده است.[۳] کاهش غلظت بُعد اسطوره‌ای حادثهٔ کربلا نشان‌دهندهٔ نقش و تأثیر زمانه و معلومات بیرون دینی بر درون دین است (که تبیین آن به تفصیل در *قبض و بسط* آمده است). این امر به خوبی نشان می‌دهد که تا وقتی اندیشه‌های بیرونْ دینی شما اسطوره‌ای است، این اسطوره‌ها را به دین نیز تزریق می‌کنید. یعنی، تأمّلات و تحلیلهای دینی‌تان هم از اندیشه‌های اسطوره‌ای بیرونِ دینی شما تغذیه می‌کنند. وقتی که افکار غیر دینی‌تان عوض شد، آنگاه همگی سرریز می‌کنند و وارد عرصه و منطقهٔ دین‌شناسی و دین‌ورزی شما می‌شوند و بر آنها تأثیر می‌گذارند. از وقتی که تاریخ‌نگاری به معنای امروزی (یا بگوییم به معنای سکولار) در میان ما رایج شد، تحلیل واقعهٔ کربلا هم کاملاً عوض شده است. شما *منتهی‌الآمال* را در نظر بگیرید. *منتهی‌الآمال* کتابی است از مرحوم حاج شیخ عباس قمی، تدوین کنندهٔ کتاب *مفاتیح‌الجنان*. ذهنیّت حاکم بر این اثر صد درصد متعلق به عالم اسطوره‌هاست. ایشان در این کتاب به ذکر روایتی از پیامبر اکرم پرداخته

---

۳. مثلاً، کتاب شهید جاوید اثر آقای نجف‌آبادی، یا قیام امام حسین اثر آقای شهیدی، و همین‌طور تحلیلهای مرحوم دکتر شریعتی را با آثار پنجاه سال پیش مقایسه کنید. آثار جدید کوشیده‌اند حادثهٔ عاشورا را از چشم علت و معلولهای تاریخی مورد مطالعه قرار دهند.

است که: «الحسن و الحسین امامان، قاما او قعدا.» حسن و حسین، چه صلح بکنند و چه جنگ، در هر حال امام‌اند و از امامتشان کاسته نمی‌شود. همین و بس. اینکه چرا امام حسن صلح کرد و امام حسین جنگید و تحلیل تاریخی آن کدام است به هیچ‌وجه مطرح نیست. این نحو تاریخ‌نگاری البته ذهن کثیری از دینداران را راضی می‌کرد، و هنوز هم راضی می‌کند. در مورد شخص پیامبر و حوادث دوران ایشان، یا وقایع دوران امیرالمؤمنین و درگیریهای ایشان با خلفای زمان خود، و خلاصه در مورد تمامی این رویدادها به همین نحو سخن گفته می‌شد و دینداران هم می‌پذیرفتند و مشکلی نداشتند. تازه اینها پیامبر و پیشوایان دین بودند؛ شما به سراغ صوفیه و عرفا هم بیایید خواهید دید که چنان اسطوره‌هایی در اطراف شخصیت آنان سروده شده و آنان را چنان ماورائی معرفی می‌کنند که اصلاً نمی‌توان نزدیکشان شد.

این امر منحصر به دین ما نیست. به مسیحیت بنگرید. برای ما مسلمانها بسیار مشکل است که بپذیریم انسانی که همچون خود ما بوده و به بیان قرآن «کانا یأکلان الطعام»[۴] ـ می‌نشسته و با مادرش غذا می‌خورده ـ خدا باشد. ولی اتفاقاً برای دید اسطوره‌ای مسیحی، هر چه عیسی خداتر باشد آن دین، دین‌تر است. این همان دینداری معیشت‌اندیش عامیانهٔ اسطوره‌ای است. به همین دلیل است که دینداران مسیحیِ عالمِ محقّقِ غیرمقلّدِ غیر اسطوره‌ای جدید اصلاً با مسیح خدا و با تثلیث راحت نیستند. بسیاری از دین‌شناسان مسیحی سخت می‌کوشند تا نشان دهند که مسیحیت در اصل تثلیثی نبوده است. به هر حال، در تمامی ادیان چنین نگاهی وجود دارد و دینداران و دینداری معیشت‌اندیش یافت می‌شود. نگاه اسطوره‌ای به این جهان، یعنی نگاهی غیر تاریخی و غیر

---

۴. سورهٔ مائده، آیهٔ ۷۵.

علمی، نگاهی است که خاص این نوع از دین‌ورزی است.

سه نوع دین‌اندیشی معیشت‌اندیش و معرفت‌اندیش و تجربت‌اندیش را مسامحتاً و به ترتیب می‌توان دین‌ورزی بدنی، دین‌ورزی مغزی و دین‌ورزی قلبی نیز نامید. دین‌ورزی معیشت‌اندیش بسیار بدنی و عملی و فیزیکال است. تجلّی اصلی این نوع دینداری در اعمال ظاهری است که شخص انجام می‌دهد. به تعبیر دیگر، این دین‌ورزی بسیار آدابی[5] است. در این نوع دینداری، آداب و مراسم دینی نقش بسیار برجسته و مهمی دارد و اصلاً قائمهٔ دینداری است و دینداری شخص با آنها سنجیده می‌شود. هر که اهل عمل‌تر است گویی دیندارتر است. و هر چه اعمال انسان پرحجم‌تر باشد گویی دین‌ورزی او نیز غلیظ‌تر است. عمل در اینجا نقش بسیار عظیمی دارد و مناسک بخش عظیمی از عمر افراد را به خود اختصاص می‌دهند. دیده‌اید که افتخار بسیاری از دینداران ما این است که در هر سال به مکه بروند، کراراً به زیارت بروند. ـ مولوی می‌گوید که ابوهریره هر روز نزد پیغمبر می‌آمد. پیامبر او را نهی کرد و به وی گفت: «زُر غِبّاً تَزْدَد حُبّاً.»[6] یک روز در میان بیا؛ اگر هر روز بیایی از دوستیمان کاسته می‌شود. ولی دینداران ما می‌خواهند هر روز به مکه یا زیارت بروند! این پرحجمی عمل، قاعده و معیاری است برای افرادی که در حوزهٔ عمل دینداری معیشت‌اندیش قرار دارند. این امر البته بستگی دارد به اینکه شخص چه چیزی را بهتر بداند. اگر شخص عامی باشد ممکن است به همین ظواهر عمل بکند. (البته همین نماز بدون حضور قلب خواندن خیلی بهتر از این است که انسان کار یاوه بکند یا حرف یاوه بزند یا

---

5. ritualistic

۶. حلیة الاولیاء، ج۱۷، ص ۳۲۲؛ جامع صغیر ج۲؛ نهایه ابن‌اثیر، ج ۱، ص ۱۴۶.

نیست زر غبّاً وظیفهٔ عاشقان   سخت مستسقی است جان صادقان

(نگاه کنید به: مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۶۷۱)

دروغ بگوید و غیبت مردم را بکند.) دینداری معیشت‌اندیش که به حجم عمل خیلی توجه دارد، این عمل می‌تواند همین شکل سادهٔ عبادات باشد، یا عمل سیاسی، یا از نوع دیگر. ممکن است دینداری معیشت‌اندیشِ کسی دینداری سیاسی باشد. چنین کسی ممکن است اعلامیه پخش کند، میتینگ راه بیندازد، سخنرانی بکند، و همهٔ این کارها را هم عمل دینی محسوب کند و از این طریق دینداری معیشت‌اندیشِ خود را تجلّی ببخشد و تقویت بکند. ولی به هر حال در اینجا عمل فوق‌العاده مهم است و چنین شخصی وقتی درگیر این قبیل کارهای عملی می‌شود احساس رضایت بیشتری می‌کند. یعنی فکر می‌کند آنچه را که دین و شارع از او خواسته به بهترین وجهی به عمل می‌آورد. در مقابل این تفکر از دینداری است که شما می‌بینید کسی مثل حافظ می‌گوید:

قصر فردوس به پاداش عمل می‌بخشند

ما که رندیم و گدا دیر مغان ما را بس[۷]

این تعبیرات دقیقاً در مقابل دینداری معیشت‌اندیش قرار می‌گیرد که همهٔ حقیقت و گوهر دین را در عمل ظاهری می‌بیند و بر حجم عمل اتکا و پافشاری می‌کند. این دینداری معیشت‌اندیش عامیانه و مقلدانه، روحانیت هم دارد و اصلاً روحانیت متعلّق به این نحوه از دینداری است. دو نحوهٔ دیگر از دینداری، یعنی دینداری معرفت‌اندیش و تجربت‌اندیش، اصلاً روحانی ندارد. منتها چون این نحوه از دینداری رایج‌تر و متداول‌تر و گسترده‌تر و ماندگارتر است، یک صنف ماندگار راسخ را هم با خود به وجود آورده که روحانیت نامیده می‌شود. این صنف در همهٔ ادیان وجود دارد؛ حتی آنها که ظاهراً ادیان آسمانی و الهی هم نیستند، مثل بودیسم.

---

۷. بیتی از غزلی با مطلع:

گلعذاری ز گلستان جهان ما را بس — زین چمن سایهٔ آن سرو روان ما را بس

مشخصهٔ اصلی روحانیت این نیست که عالم به دین است، چون افراد کم‌سواد در میان آنها فراوان است. همچنین تعریف این صنف این نیست که انسانهای بسیار باتقوا و پارسایی هستند، چون آدمهای بی‌تقوا و بی‌عمل هم در میان آنان فراوان است. این درست نیست که گفته شود روحانیت یعنی افراد عالم و پارسا و متّقی، چون این تعریف روحانیتِ ایده‌آل است. آنچه ما می‌بینیم و در خارج تحقق دارد این نیست. بالاخره از روی اعمال و رفتار آنها و آثار و نوشته‌هایشان می‌توان به مراتب پارسایی و مدارج علمی ایشان پی برد. یک چیز دربارهٔ روحانیت در همهٔ ادیان مسلّم است، و آن اینکه زندگی آنان از راه دین می‌گذرد و از راه دین ارتزاق می‌کنند. این مطلب بسیار مهم است و من از همین طریق بین روحانیت دینی و روشنفکران دینی تفکیک می‌کنم. روشنفکران دینی، هر اشتراکی هم که با روحانیت داشته باشند، یک چیزشان با آنان تفاوت بیّن و بارز دارد: آنان از ناحیهٔ دین ارتزاق نمی‌کنند. یعنی نان و معیشت روشنفکران دینی وابسته به دیانت نیست. به تعبیر دیگر، هدایت به شرط مزد نمی‌کنند. ــ همین جا این نکته را بیان می‌کنم که روحانیت ما اگر بخواهد کلامش مؤثر واقع شود باید بند ناف معیشت خود را از دیانت ببرد. سخن کسی که در امری ذی‌نفع است در مخاطبان مؤثر نخواهد افتاد؛ برای اینکه منصب و مکتب و مذهب او بر هم منطبق می‌شوند. ای بسا جوشی که به نام مذهب می‌زند برای مکتب و نان باشد. این‌همه داستان که از فقر و عُسرت علمای دین ذکر می‌شود و آنان را از این بابت مدح و تجلیل می‌کنند برای این است که معلوم شود آنان حاضر نبودند از راه دین ارتزاق کنند. آنها زندگی را با سختی پیش می‌بردند اما دینشان را به نان نمی‌فروختند. معنای دین را به نان فروختن سوءاستفاده از دین و زهد ریاکارانه داشتن نیست؛ چون این کار از اصل باطل است. آنچه من

می‌گویم این است که حتی ارتزاق مشروع از راه دین هم پسندیده نیست. یعنی اینکه شما در پی راه انداختن یک زندگی مشروع باشید؛ نه دزدی بکنید، نه دروغ بگویید، نه کلاه بر سر خلق بگذارید، ولی بنایتان بر این باشد که هدایت به شرط مزد بکنید و بگویید مزد و اجرت می‌گیریم برای اینکه راه درست را به مردم نشان بدهیم. چنین شیوه‌ای به این حرفه لطمه می‌زند و نفوذ و تأثیر کلام را کم می‌کند و در نهایت صدها آفت پدید خواهد آورد. این ارتزاق فقط ارتزاق مالی هم نیست. یعنی بحث فقط بر سر درآمد پولی نیست. ارتزاقِ قدرتی و سیاسی هم هست. یعنی چنانچه شما به خاطر اینکه روحانی و عالم دینی هستید برخورداریها و امتیازات سیاسی بیشتری بگیرید، این هم ارتزاق است. یکی از خواسته‌های سکولاریسم همین بود که روحانی بابت روحانی بودن و عالم دینی بودنش حق ندارد برخوردارِیِ سیاسی ویژه‌ای داشته باشد. و این البته خواستهٔ حَسَن و میمونی بود. به هر حال، روحانیتْ متعلّق به دینداری معیشت‌اندیش عامیانهٔ اسطوره‌ای سنتیِ مقلّدانه است و در میان چنین طبقه‌ای است که روحانیت پیدا می‌شود.

خدا در دینداری معیشت‌اندیش

اما ببینیم خدای دینداری معیشت‌اندیش چگونه است. خدای دینداری معیشت‌اندیشی یک خدای آمر و ناهی است.ــ خدا را چند گونه می‌توان دید و چند تصور از آن می‌توان داشت. این نکته بسیار مهم است، چون محوری‌ترین اندیشه در دینْ خدا، و پیامبر، است. اینکه ما از خدا چه تصویر و تصوری داشته باشیم تمام دین ما را تشکیل می‌دهد. در دینداری معیشت‌اندیش خداوند عمدتاً در جامهٔ یک قانونگذار سختگیر مقرراتی جلوه می‌کند که از حلال و حرامها و باید و نبایدهایی که به مردم آموخته کوتاه نمی‌آید. گاه حتی بر اثر افراط او را خدای سختگیری می‌بینند که

بهانه می‌گیرد تا آدمها را به جهنم ببرد، به جای اینکه بهانه بگیرد تا آنها را به بهشت ببرد. تصویر و تصوری که ما از خدا داریم فوق‌العاده واجد اهمیت است. حسین بن منصور حلاج که می‌گفت: «معشوق همه ناز باشد نه راز» در واقع به دو نوع خدا اشاره می‌کرد، که البته هیچ کدامشان خدای قانونگذار نیست. مولوی می‌گفت:

چون ز راز و ناز او گوید زبان
یا جمیل‌السّتر خوانَد آسمان
ستر چه! در پشم و پنبه آذر است
تا همی پوشیش او پیداتر است
چون بکوشم تا سِرش پنهان کنم
سر برآرد چون عَلَم کاینک منم[۹]

حافظ هم گفت:

سایهٔ معشوق اگر افتاد بر عاشق چه باک
ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود[۱۰]

او مشتاق ماست و به ما نگاه می‌کند و ما هم حاجت داریم که به او عشق بورزیم. ما از این عشق تغذیه می‌کنیم و فربه می‌شویم. برای فیلسوفان خدا یک راز است؛ یک معماست؛ مثل یک مسألهٔ ریاضی است؛ معضل مهیبی است که باید از آن گره‌گشایی کرد. فیلسوفان و متکلّمان نسبت به خدا همین دید را دارند؛ یعنی احساس می‌کنند با یک موجود بیکران و مبهمی روبرو هستند که از هر گوشهٔ اوصافش که پرده برمی‌دارند هنوز

---

۹. مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۷۳۱ ـ ۴۷۳۳.

۱۰. بیتی از غزلی با مطلع:

پیش از اینت بیش از این غمخواری عشّاق بود
مهرورزیِ تو با ما شهرهٔ آفاق بود

تاریکیهایی وجود دارد، و بنابراین تمام عمرشان در رازگشایی می‌گذرد. ولی برای یک دیندار معیشت‌اندیش اصلاً این چیزها مطرح نیست. برای او خداوند نه ناز است و نه راز، بلکه یک قانونگذار است؛ یک سلطان جبّار است؛ یک حاکمِ آمرِ بسیار قوی و مقتدر و سختگیر است که تازیانه به دست ایستاده و منتظر است تا اگر کسی تخلّفی بکند حقش را کف دستش بگذارد. برای این دیندار، پیغمبر هم کمابیش همین نقش را دارد و از طرف آن خدا می‌آید تا فرمانهای او را به مردم برساند. وقتی چنین شد، پیروی از پیامبر هم معنای ویژه‌ای پیدا می‌کند. پیروی از پیامبر در دینداری معیشت‌اندیش یعنی عمل کردن به امر و نهی و باید و نباید او. شخصیت پیامبر نیز بسیار ماورائی و اسطوره‌ای، بسیار فراتاریخی و غیر قابل دسترسی است. اینک توضیح مختصری نیز راجع به دینداری معرفت‌اندیش می‌دهیم.

دینداری معرفت‌اندیش

دینداری معرفت‌اندیش البته با دینداری معیشت‌اندیش مخالفتی ندارد اما گرانیگاه و نقطهٔ ثقلش جای دیگری است. این دینداری در دین چیز دیگری می‌بیند و از دین چیز دیگری می‌خواهد. هم انتظاراتش فرق می‌کند و هم رویکردش به دین تفاوت دارد. اساساً برای یک دیندار معرفت‌اندیش دین یک مقولهٔ معرفتی است. دین معرفت‌اندیش تقریباً با دین کلامی و فلسفی منطبق می‌شود. به تعبیر دیگر، وقتی که گفته می‌شود خدا، برای این دینداری خداشناسی مهم است. و وقتی گفته می‌شود پیامبر، پیامبرشناسی برای او اهمیت دارد. وقتی که گفته می‌شود شیطان، وحی، آخرت، عالم غیب، ماورای طبیعت، او می‌خواهد در همهٔ این موارد مداقّه و نفوذ فکری ـ معرفتی ـ فلسفی بکند؛ از اینها تعریفهای دقیقی به دست بدهد و معرفت‌جویانه و معرفت‌اندیشانه به آنها نزدیک

بشود. در عالم معرفت‌اندیشی هم پیداست که کمک گرفتن از معارف دیگر شرط است. دینداری معیشت‌اندیش اساساً یک دینداری جزم‌اندیش است. هر جاکه تقلید بود جزمیّت هم هست؛ برای اینکه مقلّد از خود رأیی ندارد؛ رأیش همان است که رهبر فکری‌اش به او می‌گوید.[۱۱]

شخص مقلّد جزم‌اندیش است. او نمی‌تواند پای خود را فراتر از جایی بگذارد که بزرگ‌ترها گفته‌اند. چنین کسی رأیی و استدلالی ندارد. لذا، دینداری معیشت‌اندیش با پلورالیسم دینی آشتی ندارد. برای او یک راه بیشتر وجود ندارد، و آن هم راهی است که دیگران پیش پای او گذاشته‌اند. اما وقتی که شما به دینداری معرفت‌اندیش می‌رسید اساساً صحنه عوض می‌شود و راه برای تحقیق و پلورالیسم و جزم‌زدایی باز می‌شود.

یکی از مهم‌ترین صفتهای دینداری معرفت‌اندیش این است که دینداری محقّقانه است. انسان معرفت‌اندیش اساساً نمی‌تواند مقلّد باشد. او باید خود صاحبِ رأیی و معرفتی باشد. باید متد بداند و مبنا داشته باشد. به همین دلیل است که این دینداری روحانیت هم ندارد. روحانیت، چنانکه گفتم، متعلّق به مقلّدان است نه محققان. لذا، در دینداری معرفت‌اندیش اصلاً روحانیتی در کار نیست و ارتزاق از راه دین هم وجود ندارد. این دینداری به حکم معرفت‌اندیش بودن پلورالیستیک است؛ برای اینکه شما همین‌که صاحب رأیی بودید قبول می‌کنید که صاحبان

---

۱۱. گاه پیش آمده که در مباحثه با دیگران، می‌شنوم که دائماً می‌گویند، رأی فلان کس این است و بهمان کس آن. به آنان می‌گویم آقاجان، شما اگر مقلّدید و نظر بزرگترهای خود را می‌گویید، اصلاً نباید وارد مباحثه شوید؛ چون شما اصلاً رأیی ندارید که بخواهید برای آن دلیل آورید و دربارهٔ آن بحث کنید. ولی اگر محققید، دیگر استناد به زید و عمرو نکنید، بلکه حرف خود را بزنید و برای آن دلیل هم بیاورید. دلیل شما نباید شخصیتهایی باشند که پشت سر آنها می‌ایستید.

رأیهای دیگری هم وجود دارند. معنا ندارد که ما در عالم رأی، در عالم نظر، و در عالم معرفت، جزم‌اندیش و تکرو و تک‌اندیش باشیم و بپنداریم در هر زمینه‌ای یک رأی بیشتر وجود ندارد و آن هم رأی ماست، و بعد هم با قدرت بخواهیم آن را اعمال کنیم. اینها با معرفت‌اندیشی منافات دارد. اهل تحقیق از دیگران تقلید نمی‌کنند. آنان تابع ادلّه و آراء خودشان هستند. شعار علما این است که «نحن ابناء الدلیل.» ما فرزندان دلیل هستیم. وقتی چنین شد، به طبیعتِ حال پلورالیست می‌شوند. یعنی، وقتی خودش رأیی در باب خداوند داشت، کاملاً برایش هضم‌پذیر است که رأی دیگری هم وجود داشته باشد، و آن رأی دیگر نیز همان قدر می‌تواند موجّه باشد که رأی او. چنین کسی می‌داند که آدمی در تفکّر از چه راههایی می‌رود و چگونه نظراً و عقلاً نتیجه‌گیری می‌کند. او می‌فهمد که عالم نظر چه عالم لغزنده‌ای است و چگونه در آن تنوع پیدا می‌شود. یک حقوقدان یا یک فقیه خیلی راحت می‌توانند هضم کنند که اختلاف نظر فقهی یا حقوقی اصلاً قابل برانداختن نیست و صد درصد شرط این معرفت است. محال است که کسی بگوید متدی در علم حقوق وجود دارد که با آن متد همهٔ محققان و همهٔ حقوقدانان به نتیجهٔ واحدی می‌رسند. اگر چنین متدی وجود داشت تاکنون کشف شده بود. تنوع در عالم نظر لازمه و مقتضای طبیعت آن است. لذا پلورالیسم در چنین عرصه‌ای به طور طبیعی مقبول واقع می‌شود و نیازی به استدلال ندارد. همین‌که شخص معرفت‌اندیش به صحنهٔ معرفت نگاه می‌کند، این تنوع را می‌بیند و مجبور است آن را قبول کند. لذا دیندار معرفت‌اندیش جزم‌اندیش نیست؛ چون مقلّد نیست، بلکه محقق است. دید دیندار معرفت‌اندیش از خدا دید دیگری است. خداوند برای او یک راز است. راز نه به معنای معمّا. خدا برای دیندار معرفت‌اندیش موضوعی است که می‌توان به او نظراً نزدیک شد. به همین دلیل هم خداوند برای دیندار

معرفت‌اندیش هیچ‌وقت یک امر تمام شده نیست. اساساً شأن رازها این است که آدمی را در کام خود می‌کشند، به عوض اینکه آدمی آنها را در کام بکشد. رازها نیستند که صید ما می‌شوند، ما هستیم که صید رازها می‌شویم. راز امری است که از ما بزرگ‌تر است؛ مثل دریا: او بر ما احاطه می‌یابد نه ما بر او. به ظاهر ممکن است تصور کنیم که در دریا شنا می‌کنیم و دست و پا می‌زنیم و پیش می‌رویم، ولی هر چه پیشتر می‌رویم بیشتر در کام دریا فرو رفته‌ایم. شخص معرفت‌اندیش در مقابل خداوند، و در مقابل هر آنچه موضوع تحقیق در دین قرار می‌گیرد، چنین احساسی دارد. برای یک فرد عامی همین مقدار کافی است که بگوید فرشته‌ای نزد پیامبر آمد و چیزهایی را در گوش او گفت یا پیامهایی را به قلب او رساند. اما برای یک شخص معرفت‌اندیش این مقدار از بیان اصلاً کافی نیست. او می‌خواهد راز اینها را کشف کند و آنها را در ضمن یک چارچوب معرفتی جای دهد. و به همین دلیل نیز مجبور است از معارف بیرون دینی استفاده بکند. شخص معرفت‌اندیش اصلاً نمی‌تواند صرفاً به معارف درون دینی اکتفا کند. ملاصدرا، که فیلسوف و متکلّمی معرفت‌اندیش بود، می‌گوید که درکی که یک فیلسوف باید از مَعاد داشته باشد به هیچ‌وجه همچون درکی که عامیان از مَعاد دارند نیست. او می‌گوید، یک فیلسوف باید درکی فیلسوفانه از معاد داشته باشد نه درکی عامیانه از معاد. اعتقاد به معاد یک بحث است و اینکه ماهیت این معاد چیست و ما دقیقاً به چه چیزی اعتقاد می‌ورزیم و نحوهٔ زنده شدن مردگان چگونه است، بحثی دیگر. درک این امر حاجت به تحلیلی فلسفی دارد. و برای اینکه درکی فیلسوفانه از معاد یا از خدا یا وحی داشته باشیم، باید از ابزار فلسفی استفاده کنیم. وقتی شما مفاهیم فلسفی را به کمک بگیرید در واقع یک دین فلسفی پدید می‌آید و شما اساساً دیسکورس تازه‌ای را به دین تحمیل می‌کنید و دین را در دل چهارچوب تازه‌ای وارد می‌کنید و می‌نشانید و در لوا و در سایهٔ آن

است که دین‌شناسی خود را آغاز می‌کنید. وقتی چنین شد البته این دین‌شناسی بسیار سیّال خواهد گردید و به دستگاه معرفتی و فلسفیی که شما مورد استفاده قرار می‌دهید بستگی خواهد یافت. فیلسوفان متافیزیسین ما معمولاً در دین‌شناسی معرفتی خود از دستگاه فلسفی یونانی استفاده می‌کنند. اما این تنها دستگاه فلسفیی نیست که در شناخت دین می‌توان از آن استفاده کرد؛ گرچه تنها دستگاه فلسفیی بود که در اختیار و دسترس آنان بود.

دینداری معرفت‌اندیش تاریخی و متحول است و تغذیه کننده از اندیشه‌های بیرونِ دینی است و همیشه از یک دستگاه فلسفی استفاده می‌کند که یا خودش آن را می‌سازد یا دیگران ساخته‌اند و او آن را محققانه ــ و نه مقلّدانه ــ مورد استفاده قرار می‌دهد و از این طریق به فهم مواضع درونْ‌دینی نایل می‌آید. در دینداری معرفت‌اندیش پیغمبر نیز فقط یک قانونگذار نیست. شغل بالاتر پیغمبر این است که معلّمانه آمده تا درسهایی را در باب عالَم به ما بدهد. خیلی فرق است بین اینکه شما خودتان را با یک قاضی یا والی روبرو ببینید که می‌گوید چنین و چنان کن، تا باکسی که به شما یک سلسله درسهایی می‌دهد و می‌گوید چنین و چنان ببین و بفهم. ــ تا برسیم به دینداری تجربت‌اندیش.

دینداری معرفت‌اندیش

عبدالکریم سروش

در نوبت قبل دو گونه از دین‌ورزی را توضیح دادم: دین‌ورزی معیشت‌اندیش (شریعتی) و دین‌ورزی معرفت‌اندیش. دین‌ورزی شریعتی دین‌ورزی مصلحت‌اندیش است، اعم از مصلحت‌اندیشی دنیایی یا آخرتی. یعنی، شخص دیندار یا به خاطر مَثوبات و پاداش اخروی و سعادت در جهان دیگر دین را برگیرد یا برای مصالح دنیوی و منافع عاجل، اعم از اجتماعی، سیاسی، یا فردی. گفتم آنچه علی‌العموم در میان عامهٔ مردم رایج است دینداری معرفت‌اندیش عامیانه است که به صفتهای جزمی، تقلیدی، آدابی، علّی، و اسطوره‌ای متصّف است. این دینداری عمدتاً آدابی-مناسکی است. یعنی دینداران بیشترِ وقت خود را در عرصهٔ دینداری، به عمل بیرونی سپری می‌کنند و حجم عمل برای آنها ملاک و معیار دینداری است. در دینداری معرفت‌اندیش، اساس فهمیدن است. اگر بخواهیم مثال ساده‌ای در این باب بیاوریم این است که در دینداری مصلحت‌اندیش دینداران دعا می‌خوانند، اما در دینداری معرفت‌اندیش دینداران می‌خواهند بدانند که دعا چیست و دعا کردن کدام است، و در دینداری تجربت‌اندیش، به توضیحی که خواهم گفت، دینداران نه تنها به اجابت دعا و رسیدن به مطلوب واقعی خود می‌اندیشند، بلکه آن را کشف

می‌کنند، می‌چشند و در آغوش می‌گیرند. در دینداری مصلحت‌اندیش اصل جزمیت است، و البته جزمیت با یقین فاصله دارد. شخصی که به جزم رسیده، آمادگی نقد ندارد و نمی‌تواند پای سخن مخالف بنشیند. دنیا برای چنین شخصی دنیای بسیار ساده و مسأله‌ای حل‌شدنی و حل‌شده است و جوابهای سؤالها هم معین است و پیداست که حق کدام است و باطل کدام است؛ اهل حق کدام‌اند و اهل باطل کدام‌اند؛ و لذا ظرافتی و دقتی در کار نیست. به همین سبب نیز دینداری مصلحت‌اندیش، علی‌الخصوص نوع عالمانه‌اش، اهل فرقه فرقه شدن است. یعنی به فرقه‌ها و تعصّبات فرقه‌ای راه می‌دهد و از این طریق بر حجم و عمق نزاعها می‌افزاید. و از آنجا که علی‌الاصول اهل تقلید است، بحث را نمی‌پذیرد ــ مباحثه بین محققان است نه بین مقلدان. در این دینداری هر کس سر خود را پیش انداخته و از شخصیت یا قهرمانی دنباله‌روی می‌کند و حاضر نیست که به سخن پیشوا یا شخصیت دیگری گوش دهد. دیندار مصلحت‌اندیش عامی ناچار شخصیت‌پرست می‌شود و در این شخصیت‌پرستی آنقدر پیش می‌رود که از مواجهه با امر متعالی هراس دارد، بلکه ناتوان است. یعنی نمی‌تواند مستقیماً با خداوند تماس بگیرد؛ نمی‌تواند در چشم خداوند نظر کند؛ حتماً حاجت به واسطه‌هایی دارد؛ حاجت به کسانی، موجوداتی و شخصیتهایی دارد که دست او را بگیرند و در دست خداوند بگذارند، و بلکه حتی جای خدا را برای او پر کنند. این حجم عظیم رفت و آمدها به زیارتگاهها، نشانهٔ خوبی است برای اینکه این‌گونه افراد معمولاً از همنشینی با خداوند، از مواجههٔ با امر متعالی، و از روبرو شدن با او، آنچنان که باید لذت نمی‌برند، یا درک کافی از این مسأله ندارند، یا بیمناک و هراسناک‌اند و چیز ملموس‌تر و عینی‌تری را می‌خواهند تا به آنها قوت ایمانی ببخشد و فطرت ایمانی و دینی آنها را

اشباع کند.

دینداری مصلحت‌اندیش، چنان که گفتم، جزمی است. اما وقتی از این دینداری حرکت می‌کنیم و به طرف دینداری معرفت‌اندیش می‌رویم اساساً صحنه عوض می‌شود. عبادت در دینداری مصلحت‌اندیش عبادت ظاهری است؛ یعنی نماز خواندن است، روزه گرفتن است، حج رفتن است، زیارت رفتن است، صدقه دادن است، انفاق کردن است، و امثال اینها. در دینداری معرفت‌اندیش نه اینکه اینها نیست اما، اولاً، محتوایشان فرق می‌کند؛ ثانیاً، نوع دیگری از عبادات بر عبادات دینداری معرفت‌اندیش افزوده می‌شوند که در دینداری مصلحت‌اندیش عامیانه وجود ندارد.

برای یک معرفت‌اندیش، شک کردن، سؤال کردن، نقد کردن، و فهمیدن، عین عبادت است؛ بلکه اساساً لُبّ و عمدهٔ کار او صرف همین کارها می‌شود. دیندار معرفت‌اندیش به دنبال این است که بهتر بفهمد؛ برای بهتر فهمیدن سؤال می‌کند؛ پس از سؤال منتظر جواب می‌ماند؛ و وقتی جواب را گرفت آن را نقد می‌کند. به همین دلیل هم از دگماتیسم در دینداری معرفت‌اندیش خبری نیست. شخص هیچ‌جا نمی‌تواند بگوید که برای همیشه و به طور نهایی در جایی ایستاده است و قدمش را از آنجا فراتر نمی‌گذارد؛ برای اینکه اندیشه توقّفی ندارد و سؤالات پایان و کرانی ندارند و نقد هیچ مرزی نمی‌شناسد و عقلانیت، که قائمهٔ دینداری معرفت‌اندیش است، علی‌الاصول دندان تیزی است برای جویدن که هیچ‌گاه کُند نمی‌شود. او سؤالات و آراء را زیر دندان تیز نقادی خود می‌گذارد و آنها را به هاضمهٔ عقل می‌سپارد و در این جویدن و فرو بلعیدن هیچ‌گاه تردید و توقف نمی‌کند. به همین سبب دینداری معرفت‌اندیش بالذّات و بالطبع پلورالیستیک است؛ یعنی چندگانگی را می‌پذیرد و

چندرأیی، چندنظری، و چندتفسیری را با خود دارد، و نمی‌تواند نداشته باشد. در مقابلِ دینداری مصلحت‌اندیش که فقط به یک قبله نظر می‌کند و یک منظره را بیشتر پیش چشم ندارد و جهان برای او یک مسألهٔ سادهٔ حل‌شده است، در دینداری معرفت‌اندیش پیچیدگیهای عالم تجلّی می‌کند و جهان از صورت یک مسألهٔ ساده بیرون می‌آید و بر هر نقطه‌ای دست بگذارید دهها سخن، دهها رأی و پیچ و تاب دیده می‌شود. برای یک دیندار مصلحت‌اندیش حکمِ راست گفتن و دروغ گفتن روشن است: راست گفتن خوب است، دروغ گفتن بد است، و هیچ معضل و ابهامی در این میان وجود ندارد. اما همین‌که شما وارد عالم معرفت‌اندیشی می‌شوید همهٔ این سادگیها رخت برمی‌بندند و رنگ می‌بازند. در این سطح می‌بینید که مصادیق راست گفتن یا دروغ گفتن، و اساساً احکام اخلاق به طور کلی، پیچیدگیهای عجیبی پیدا می‌کنند. برای یک دیندار مصلحت‌اندیش این مسأله که انسان نباید فریب شیطان را بخورد و اسیر وسوسهٔ شیطان بشود یک اصل بسیار معنی‌دار است و در تمام زندگی او حاکم و جاری است. او به سادگی می‌کوشد که دچار وسوسه‌های شیطانی نشود، به راه کج و بد نرود، و به راه نیک و صراط مستقیم برود. اما در دینداری معرفت‌اندیش اصل وجود شیطان، تکوّن و پیدایش او، پیدایش گناه در این عالم، اسطوره‌ای بودن و نبودن این داستان، به زمین آمدن، نحوهٔ نفوذ شیطان در قلوب بنی‌آدم، نقش شیطان در مفهوم مهمی به نام اخلاق و در جبر و اختیار و... همگی مورد سؤال است؛ سؤالاتی که در طول سنت دینی ما و سنت همهٔ ادیان همیشه مطرح بوده و خلق کثیری را مجذوب خود کرده است. شما وقتی در این زمینه‌ها به سنت کلامی مراجعه کنید می‌بینید که مطلقاً رأی واحدی وجود ندارد، بلکه تفاوت و اختلاف آراء چنان زیاد است که حقیقتاً گیج‌کننده و گاه مأیوس‌کننده است. فقط در سطح دینداری مصلحت‌اندیش و عامیانه است که انسان نه سؤالی می‌بیند نه جوابی، و

فکر می‌کند که دین یک دسته اعتقادات متصلّبِ متحجّرِ نهایی‌شده‌ای است که همه باید به آنها اعتقاد بورزند و هر کس خلاف آنها را بگوید دچار عذاب قبر می‌شود. این فقط متعلق به این سطوح پایین است. قدری که حرکت کنید و بالاتر بیایید خواهید دید که این صحنهٔ جنگ چنان پرغوغا و پرغبار است که حقیقتاً چشم کار نمی‌کند.

تعطیل دینداری معرفت‌اندیش به دگماتیسم می‌انجامد. اینکه شما می‌بینید ما اینک در جامعهٔ شیعی خودمان، و همچنین در جوامع سنّی، با نوعی دگماتیسم ستبر روبرو هستیم و کمترین اظهار نظری جان و مال و آبرو را به خطر می‌اندازد، به دلیل این است که کلام دینی و دینداری معرفت‌اندیش آنچنان که باید زنده نیست و قاطبه و عامه مردم اختلاف نظرها و رفت و آمد آراء مختلف و سیّالیّت فکر دینی را نمی‌بینند. آنچه آنها می‌بینند همان سخنان تکراری یکسانِ ملال‌آوری است که از منبرها می‌شنوند و تصوّر می‌کنند که کفر و ایمان در گرو آنهاست و اندکی پس و پیش رفتن نسبت به آنها آدمی را جهنمی و معذّب خواهد کرد. دینداری مصلحت‌اندیش اگر به دینداری معرفت‌اندیش و به پلورالیسم معرفت‌اندیشانهٔ آن نوع دینداری تکیه نکند، از حقیقت خود بریده خواهد شد و این بریدگی در واقع به مسخ واقعیت دین منتهی خواهد گردید و آن را به متاعی برای خرید، برای فروش، برای بهره‌جویی، برای برخورداریهای مادی، ثروتی، قدرتی و امثال آنها تبدیل خواهد کرد و بلایی را بر سر دینداری خواهد آورد که ما همیشه در تاریخ شاهد آن بوده‌ایم. به همین سبب دینداری معرفت‌اندیش اصلاً لانهٔ شک است و جایی است که در آنجا اساساً حیرت و شک به طور طبیعی لانه و رخنه می‌کند. این شک یک شک سالم است نه یک شک بیمارگونه. شکّی است که مقتضای معرفت است نه شکّی که می‌آید تا معرفت را ویران کند. شک کردن به خاطر شک کردن نیست بلکه شک کردنی از سر حیرت و از سر

گرفتار آمدن در تعدد منابع معرفتی و چندراهی آراء و نظریات مختلف است. هر جا که عقلانیت پر و بال باز می‌کند حیرت و شکّاکیت هم از در درمی‌آید و نمی‌توان آن را بیرون کرد. درست است که ما در عرصهٔ عقلانیت واجد پاره‌ای یقینیات و امور قطعی هستیم، اما اینها به قدری نادرند که اساساً نمی‌توان آنها را به حساب آورد. وقتی که وارد ماجراهای جدّی می‌شویم و از آسمان بدیهیّات پایین‌تر می‌آییم و سراغ مسائل خاص و انضمامی می‌رویم، خلاف آراء غوغا می‌کند و به هیچ‌وجه هم قابل حذف نیست.

بحث قرائتهای مختلف از دین که امروزه در جامعهٔ ما درگرفته و مخالفان، و بیش از آنها موافقان بسیار پیدا کرده، دقیقاً یکی از مقتضیات دینداری معرفت‌اندیش است. اینکه گفته می‌شود از دین قرائتهای مختلف داریم، و اینکه کسانی، خصوصاً از میان روحانیون، به شدت با این سخن مخالفت می‌کنند، دلیلش اولاً این است که دینداری معرفت‌اندیش همیشه اینچنین بوده و اکنون هم اینچنین است و این حرف بدیعی نیست که بگوییم در عالم معرفت، تعدد و تنوع آراء یک نُرم و یک هنجار است و غیر قابل حذف است. ثانیاً، مخالفتها یا از سر ناآگاهی و نادانی است یا به دلیل مصلحت‌اندیشی عامیانه است که ایمان عوام را نباید برآشفت چون موجب لطمه خوردن به جایگاه و پایگاه بعضی از قشرها و کلاسها در جامعه می‌شود. اما این مسأله نزد اهلش همچون آفتابْ روشن و غیر قابل تردید است. برای اینکه نمونهٔ بسیار روشنی را ذکر کنم از حافظ کمک می‌گیرم.

تشخیص سه نوع دین‌ورزی در زندگی حافظ

حافظ، به گمان من، شخصیتی بود که در مورد وی می‌توان گفت که در طول عمرش این هر سه مرحله را از سر گذراند و هر سه نوع دین‌ورزی را

یکی پس از دیگری تجربه کرد. شاید او در پاره‌های کوتاهی از مراحل آغازین عمرش یک دیندار جزم‌اندیش و مصلحت‌اندیش بوده ـ اگر بوده باشد. به هر حال، اگر چنین بوده، این دوران در زندگی او چندان نپاییده است. اکثر عمر حافظ در مرحلهٔ دینداری معرفت‌اندیش شکّاکانهٔ متحیّرانه سپری شده است. شاید در پایان عمرش به رندی رسیده باشد، کما اینکه از رندی دم می‌زند، اما دم‌زدن غیر از این است که آدمی به مقامی متحقّق شده باشد. رندی را باید پای دینداری تجربت‌اندیش نهاد، که حکایت دیگری است. اما بخش عظیم و پارهٔ بلند و بزرگی از عمر حافظ در دینداری معرفت‌اندیش گذشته است و می‌توان گفت که کل دیوان حافظ بیان این مرتبه از مراتب دینداری و این نحوه از تجربهٔ دینی و تجربهٔ انسانی است.

چو هر خبر که شنیدم رهی به حیرت داشت
از این سپس من و رندی و وضع بی‌خبری

◻◻◻

ای آفتاب خوبان می‌جوشد اندرونم
یک ساعتم بگنجان در سایهٔ هدایت
در این شب سیاهم گم گشت راه مقصود
از گوشه‌ای برون آی ای کوکب هدایت
از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود
زنهار از این بیابان وین راه بی‌نهایت[1]

حافظ در غزل اخیر از دوری راه، از تاریکی مسیر، از شب تاریک، از نبودن ستارهٔ هدایت سخن می‌گوید و در انتها اظهار می‌دارد:

---

۱. سه بیت اخیر جزء یکی از ناب‌ترین غزلهای حافظ است. مشهور است که ادیب نیشابوری که از بزرگانِ ادبای خراسان بود، بعد از خواندن این غزل غش کرد و مدتی بیهوش افتاد.

عشقت رسد به فریاد، ور خود به سان حافظ
قرآن ز بر بخوانی با چارده روایت

می‌گوید، حتی اگر مثل جناب حافظ، حافظ قرآن باشی و آن را با چهارده قرائت بخوانی و به تمام زیر و بمها و اختلاف قرائتها وقوف داشته باشی، بدان که اینها به تنهایی به فریاد تو نخواهد رسید. آنچه به فریاد تو می‌رسد فقط عشق است؛ یا رندی ــ چون رندی و عشق در کلام حافظ مترادفاً و به یک معنا به کار می‌روند، مثلاً:

زاهد ار راه به رندی نبرد معذور است
عشق کاری است که موقوف هدایت باشد

اینکه آدمی فقط قرآن را از حفظ باشد، یا فقط اعمال ظاهری را انجام بدهد، به فریاد آدم نمی‌رسد و موجب سعادت نهایی او نمی‌شود. لطیفه و گوهر دیگری لازم است که وجود آدمی را متحول کند تا آدمی در همین جهان بهشت خود را بر دوش به جهان دیگر حمل بکند. اگر انسان فقط به همین ظاهر اکتفا بکند ای بسا اهل نجات باشد ولی اهل نجات بودن با اهل سعادت بودن و تکیه زدن بر مناصب و مسندهای عالیِ قرب فرق دارد. آدم ممکن است جهنم نرود ولی جهنم نرفتن کجا و در مراتب عالی رضوان الهی نشستن کجا! میان این دو فاصلهٔ بسیاری است. باری،

گیرم که هزار مُصحف از بر داری
آن را چه کنی که نقش کافر داری
سر را به زمین چو می‌نهی وقت نماز
آن را به زمین بنه که در سر داری

عبادت اساساً برای این است که آدمی بگوید، بنده‌ام؛ خدا نیستم. عبادت برای این است که آدمی باد خدایی، کبر، خودپسندی، عُجب، نخوت و

خودفروشی را از سر بیرون کند. اصل و اساس و گوهر و هدف عبادت تذلیل نفس است: حالی کردن به خود که ما ذلّتِ حقّهٔ حقیقیّه داریم و هیچ حظّی از الوهیت نداریم و در این جهان نیز کار و شأن و رتبهٔ ما عبودیت است، و از این بندگی مفتخریم. باری، حافظ چنین دوران بلندی را در طول عمر خود طی کرده بود. کثیری از ابیاتی که در دیوان او آمده وصف‌الحال حیرت است؛ وصف‌الحال دوران شک و تاریکی است؛ دوران تجربه‌ای که شخص کورمال کورمال پیش می‌رود تا چشمش را بهتر باز کند و راه را بیابد و بتواند با آنان که راه را یافته‌اند آشناتر و همنشین‌تر و صمیمی‌تر شود. به همین سبب نیز در کلام حافظ می‌بینید که او در پی این است که به وسیله‌ای بتواند راه را پیدا بکند. لذا می‌بینید که هم تکروی می‌کند هم دنباله‌روی از دیگران؛ هم به شرع رو می‌آورد و هم به بیرون شرع؛ هم ملامتی‌گری و قلندری‌گری پیشه می‌کند و هم آداب‌دانی و وردخوانی و نیاز نیمشبی و گریه سحری... همهٔ این امور را می‌آزماید تا راه اصلی را از میان آنها بیابد. و همان‌طور که گفتم، در انتها به رندی می‌رسد، که همین دینداری تجربت‌اندیش است.

طفیل هستی عشقند آدمی و پری
ارادتی بنما تا سعادتی ببری
بکوش خواجه و از عشق بی‌نصیب مباش
که بنده را نخرد کس به عیب بی‌هنری
چو هر خبر که شنیدم رهی به حیرت داشت
ازین سپس من و رندی و وضع بی‌خبری
تو خود چه لعبتی ای شهسوار شیرین‌کار
که در برابر چشمی و غایب از نظری

به بوی زلف و رخت می‌روند و می‌آیند
صبا به غالیه‌سایی و گل به جلوه‌گری
دعای گوشه‌نشینان بلا بگرداند
چرا به گوشهٔ چشمی به ما نمی‌نگری
بیا و سلطنت از ما بخر به مایهٔ حسن
وزین معامله غافل مشو که حیف خوری

می‌گوید، تا به حال امتحانهای فراوانی کرده‌ام؛ در پی خبرهای بسیاری رفته‌ام؛ صاحبْ‌خبرانِ بسیار دیده‌ام؛ آراء بسیار شنیده‌ام؛ اما همهٔ اینها به من آموخت که چیزی به نام حیرت، حتی بر اهل نظر و اهل خبر حاکم است؛ بنابراین، دیگر اصل را بر بی‌خبری و رندی می‌گذارم. این وضع حافظ است.

شما وقتی به کسی همچون مولوی می‌نگرید، متوجه می‌شوید که ایمان او از جنس ایمان پیامبران بود. یعنی، او از همان روز اول، دینداری تجربت‌اندیش و رندانه داشت و اساساً از این مواضع جزم و شک گویی عبور نکرده بود. او جزو افراد بختیار و اقبالناک و بسیار پرشانس بود که یکمرتبه او را عروج دادند و به بالا بردند. او از این جنس بود و لذا با کسی چون حافظ، و تمام حافظ‌سانان، فرق داشت. حافظ و امثال او خیلی خاکی‌تر، زمینی‌تر، و حتی انسانی‌تر زندگی کردند؛ یعنی همهٔ رنجهای بشری را کشیدند و از همهٔ راههای درشتناک و دشوار رفتند. به همین سبب است که گاهی سخن آنها برای ما فهمیدنی‌تر و آشناتر است. لذا ما با آنان احساس همدردی و همدلی بیشتری می‌کنیم و می‌بینیم که تجربه‌های نسبتاً مشابهی داریم. به همین سبب زبان و بیان آنان در ما مؤثرتر می‌افتد. مولوی مثل کثیری از پیامبران، و نه همهٔ پیامبران، یکمرتبه از یقین آغاز کرد و از وقتی که جهش او شروع شد این جهش آنقدر

بلندگامانه و درازآهنگ بود که ناگهان او را عروج و پرواز داد و دیگر پس از آن هر چه می‌گفت از آن ارتفاع بالا بود و همه را هم از سر یقین می‌گفت و هیچ‌وقت هم این یقین در او زائل نشد:

از گمان و از یقین بالاترم وز ملامت برنمی‌گردد سرم
چون دهانم خورد از حلوای او چشم‌روشن گشتم و بینای او
پا نهم گستاخ چون خانه رَوَم پا نلرزانم، نه کورانه رَوَم[۲]

این تعبیر فوق‌العاده است! می‌گوید، من خانهٔ خود را بلدم؛ لازم نیست از کسی نشانی‌اش را بپرسم. من اصلاً در راهی که می‌روم دچار شک و تردید نمی‌شوم. هر کسی هم که بخواهد مسیر دیگری را به من نشان دهد اصلاً اعتنا نمی‌کنم. من هزار بار این راه را رفته‌ام. کسی که آدرس را بلد نیست و تازه به او آدرس داده‌اند در مسیر دچار تردید می‌شود و این پا و آن پا می‌کند. اما من چنین نیستم. من راه را خوب بلدم و هزار بار آن را پیموده‌ام.

توضیحی دربارهٔ تجربهٔ دینی پیامبر اسلام

از دینداری معرفت‌اندیش که عبور کنیم وارد دینداری تجربت‌اندیش می‌شویم. من برای اینکه دینداری تجربت‌اندیش را توضیح بدهم در ابتدا به نکته‌ای اشاره می‌کنم که در نخستین جلسه با دوستان در میان گذاشتم.

کاری که پیامبران، و علی‌الخصوص پیامبر اسلام، کردند، بدین نحو که بیان می‌کنم قابل تصویر است. پیامبر اسلام یک شخصیت خداجو بود. البته اطلاع ما از وضعیت ایشان قبل از مبعوث شدن به نبوت بسیار اندک است. این را می‌دانیم که ایشان جزو حنفاء بود، که طایفه‌ای از غیر مشرکین بودند که در عربستان زندگی می‌کردند و در میانشان افراد یهودی

---

۲. مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۱۲۵ ـ ۴۱۲۷.

و مسیحی، یا نزدیک به یهودیت و مسیحیت بودند؛ شراب نمی‌نوشیدند؛ از پلیدیها و زشتیهای رایج در آن جامعه دوری می‌کردند؛ خداپرست و موحّد بودند. آنها افرادی قلیل و نوعاً از باسوادان جامعهٔ عربستان بودند. نام برخی از آنها نیز در تاریخ ثبت شده است. پیغمبر اسلام با این افراد رفت و آمد داشت و جزو اینها محسوب می‌شد. اینها خودشان را حنیف می‌نامیدند. «حنیف» هم به معنای پاک و پاکیزه است و هم به معنای کسانی که نسبت و منسوبیتی با ابراهیم و کیش و توحید ابراهیمی دارند. پیغمبر اسلام در هر سال یک ماه را از شهر دور می‌شد و وقت خود را در نوعی عبادت و مراقبه و تأمّل و انزوا و خلوت می‌گذراند. از همسرش خدیجه می‌خواست که غذایی برای او فراهم کند تا با خود به کوه ببرد. بخشی از آن غذا را نیز انفاق می‌کرد و به بینوایان می‌داد. تقریباً آن یک ماه را، که عموماً ماه رمضان بود، در غار حراء به سر می‌برد. روزه می‌گرفت و مراقبت و تأمّلات می‌کرد. ما حقیقتاً نمی‌دانیم که در آن روح بزرگ و خلوت‌گزیده چه می‌گذشت. در همین ماه رمضان بود که این ریاضتها و عبادتها جواب داد و پیامبر واجد عالی‌ترین نوع تجربهٔ دینی شد. به نوشتهٔ ابن‌اسحاق و ابن‌هشام، اولین آیات قرآن در شب بیست و چهارم رمضان بر پیامبر نازل شد: «شهر رمضان الذی اُنزل فیه القرآن هدیً للناس و بیّنات مِنَ الهُدی و الفُرقان.» ماه رمضان که قرآن در آن ماه نازل شده است. البته نه به این معنا که لزوماً همهٔ قرآن در ماه رمضان نازل شده است. اختلاف رأیهای تفسیری در اینجا وجود دارد که من وارد آنها نمی‌شوم. ولی در اینکه دست کم پاره‌ای از قرآن در این ماه نازل شده حرفی نیست. به هر حال، پیامبر به پیامبری مبعوث شدند. پرده‌هایی از جلو چشم پیامبر کنار رفت و واقعیاتی را از پسِ پردهٔ این عالم و از غیبِ این عالم کشف و مشاهده کرد. او یک تحول شخصیت اساسی پیدا کرد. همین تحول شخصیت بود که او را پیامبر کرد. اتفاق مهمی که برای پیغمبر افتاد همین

بود که یک چیزهایی را در این عالم کشف کرد و به یک معنای بسیار عمیق پیامبرانه‌ای که شاید درک آن برای ما میسر نباشد، فهمید که این دنیا بُن و ماورائی دارد و ما در این دنیا، چنانکه بعداً عرفای ما گفتند، حالت جنینی داریم و پس از آن باید تولّد دیگری پیدا کنیم. وقتی که در اثر مرگ یا رستاخیز، آن تولد دیگر را پیدا کردیم تازه می‌فهمیم که ما قبلاً هم در آن عالم بزرگ‌تر بوده‌ایم ولی آن را نمی‌دیده‌ایم. پیامبر باطن این عالم را کشف کرد. سپس، این کشف خود را با مردم در میان گذاشت و گفت که من این چیزها را فهمیده‌ام. این کشف به قدری یقینی، درخشان، کوبنده و قاهر بود که او نمی‌توانست آن را با خود نگه دارد.ـ فرق پیامبران با عارفان همین بود. اکتشافات عرفا در حوزهٔ وجود خودشان صورت می‌گرفت و از وجود آنها لبریز نمی‌شد و به بیرون نمی‌ریخت. اما کشف پیامبران به قدری فربه و کوبنده و قاهر بود که بی‌اختیار می‌آمدند و آن را در اختیار مردم می‌گذاشتند و آنها را شریک این تجربه می‌کردند. می‌گفتند، ما چنین چیزهای بسیار عالی و درخشان را در این جهان فهمیده‌ایم؛ می‌خواهیم آنها را به شما هم بدهیم و شما را هم از آن امور آگاه کنیم و وارد و واجد این تجربه کنیم. این موضوع درست شبیه حالتی است که قرآن در مورد روز قیامت می‌گوید. در آن روز وقتی نامهٔ عمل نیکوکاران را به دست ایشان می‌دهند چنان از این قبولی ذوق‌زده و خوشحال می‌شوند که به میان بقیهٔ مردم می‌آیند و می‌گویند شما هم بیایید و کارنامهٔ عمل ما را ببینید. «یَقولُ هاءُم اقرءُوا کتابیَه. اِنّی ظَنَنْتُ اَنّی مُلاقٍ حِسابیه.»[۳] ما می‌دانستیم که حساب و کتابی در کار است و باید امتحان بدهیم و نمره بگیریم، لذا خود را آماده کرده بودیم. اما کسی که نمره‌اش بد است («مَن أُوتیَ کتابَه بشمالِهِ») می‌گوید: «یا لیتنی لم اوتَ کتابیه. و لَم أدرِ ما حسابیه.

---

۳. سورهٔ حاقّه، آیهٔ ۱۹ ـ ۲۰.

یا لیتها کانت القاضیه.»[۴] کاش این مرگ آخرین مرتبه از مراتب وجود ما بود و پروندهٔ زندگی ما همان‌جا بسته شده بود! کاش مرگ دنباله نداشت و روز رستاخیز و حساب و کتابی در کار نبود! پیامبران درست شبیه کسانی که کارنامهٔ درخشانی به دستشان داده‌اند و نمرهٔ خوبی گرفته‌اند و نعمت و گوهری بسیار عالی یافته‌اند، به میان خلق می‌آمدند و دعوت خود را ظاهر می‌کردند. همین یقین درونی ایشان بود که آنان را آن‌همه شجاع می‌کرد و به آنان دلیری می‌داد. به تعبیر مولوی:

من نلافم، ور بلافم همچو آب
نیست در آتش کُشی‌ّام اضطراب
چون بدزدم چون حفیظ مخزن اوست؟
چون نباشم سخت‌رو[۵]؟ پشت من اوست
هر که از خورشید باشد پشت‌گرم
سخت‌رو باشد، نه بیم او را نه شرم
همچو روی آفتاب بی‌حَذَر
گشت رویش خصم‌سوز و پرده‌در
هر پیمبر سخت‌رو بود در جهان
یک‌سواره کوفت بر جیش شهان
گوسپندان گر برونند از حساب
ز انبهی‌شان کی بترسد آن قصاب[۶]

پیغمبران سخت‌رو بودند؛ دلیر و شجاع بودند. آنان یک‌سواره و یک‌تنه بر

---

۴. سورهٔ حاقه، آیات ۲۴ ـ ۲۸.

۵. سخت‌رو یعنی پررو و دلیر؛ کسی که می‌ایستد و از رو نمی‌رود، بلکه حرفش را در میان مردم می‌زند.

۶. مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۱۳۶ ـ ۴۱۴۰ و ۴۱۴۴.

جیش شهان می‌کوفتند. علت این دلیری هم همان یقین باطنی و اطمینانی بود که به تأیید الهی داشتند. همین تجربه بود که به آنها این شخصیت تازه را می‌داد. آنان بی‌پروا و بی‌محابا به مواجههٔ حوادث می‌رفتند. وقتی پیامبر اسلام این تجربه را پیدا کرد و آن اکتشافات برای او حاصل شد به میان مردم آمد. شما در سوره‌های مکّی قرآن پیغمبر را برهنه، بی‌پرده، و بی‌پوشش می‌بینید که ادراکات جدید خود را با مردم در میان می‌گذارد. البته این امر به ظاهر خیلی ساده است اما در واقع بسیار تحول‌آفرین و انگیزاننده است، و به همین دلیل نیز آن‌همه مخالفت را در جامعهٔ خود برانگیخت. پیامبر رفته‌رفته، و البته به الهام الهی، حس کرد که این اکتشافهای برهنه نمی‌توانند به تنهایی بمانند بلکه حاجت به پوشش و حفاظت دارد. او دو جامه و دو پوشش برای آنها تهیه کرد و آن کانون و گوهر اصلی پیام خود را در دو پوستهٔ محافظ پوشاند تا ماندگار بشوند و از شکل خیلی انتزاعی بیرون بیایند و یک صورت مُحَصّلِ معینی در جامعهٔ آن روز عربستان پیدا کنند. شما فکر کنید که کسی بیاید و بگوید عادل باشید، خداوند دستور به عدل داده است، خداوند دستور به احسان داده است، خدا را عبادت کنید، خداوند دستور به عبادت داده است ـ اینها بسیار خوب است، اما وقتی از او بپرسند که عمل عادلانه کدام است و عمل غیرعادلانه کدام، یا خدا را چگونه باید عبادت کرد، از اینجا به بعد باید سخنان معینی بگوید و آداب و شیوه‌های معینی را معرفی بکند. در اینجا دیگر نمی‌توان به کلیّت اکتفا کرد. شما در سوره‌های مکّی که در ابتدای بعثت بر پیامبر نازل شد می‌بینید که، مثلاً، «لایلاف قُریش. ایلافهم رحلة الشّتاء والصّیف. فلیعبدوا ربّ هذا البیت. الذی اطعمهم من جوع و آمنهم من خوف.»[7] بیایید و خدایی را که به قریش ایمنی و جامه داد و گرسنگی‌شان را علاج کرد عبادت کنید. خوب، چه باید کرد که عبادت

---

۷. سورهٔ قریش.

محسوب شود؟ یا: «انَّ اللّٰه یأمُرُ بالعدل و الاحسان و ایتاء ذی القربی.»[۸] خداوند دستور به عدل و احسان می‌دهد. اما عدل چیست؟ احسان چیست؟ همچنین پیامبر می‌گفت که رستاخیزی هست. در اینجا مردم می‌پرسیدند، ما چه باید بکنیم؟ چگونه باید زندگی را تنظیم کنیم که هم حیات دنیویمان تأمین شود و هم حیات اُخرویمان آباد و توأم با سعادت باشد؟ به همین سبب پیامبر در واقع پس از دادن آن پیامهای کانونی نخستین، بعداً دو پوشش بر این پیامها تنید.

تکوّن تاریخی دین اسلام اینچنین بود. من در مقالهٔ «بسط تجربهٔ نبوی» همین نکته را به شرح آورده‌ام. در آنجا گفته‌ام که دین اسلام یک امر بسته‌بندی شده و تمام شده‌ای نبود که یکجا به پیغمبر اسلام بدهند و ایشان هم یکجا به مردم تحویل بدهد و بگوید، بروید این کتاب را بخوانید؛ کل دین اسلام همین است که خداوند آن را طراحی کرده و تمام آن را در این کتاب آورده است. این‌طور نبود. اسلام یک امر تدریجی‌الحصول است؛ یک دین است که تکوّن تاریخی پیدا کرده است؛ یعنی خُرده‌خرده متولّد شد و اجزاء آن کم‌کم در کنار هم قرار گرفت. اسلام یک فرایند، یعنی یک امر تدریجیّ‌الحصول بود. حادثه‌ای پس از حادثه‌ای در می‌رسید و پیامبر نسبت به آنها موضع می‌گرفت. کلّ این جوابها و موضعگیریها مجموعهٔ دین اسلام را تشکیل داده است. همین است که می‌گویم بسیاری از آیات قرآن تاریخی‌اند؛ یعنی حوادث زمان پیامبر به آنها تعیّن بخشید و باعث شد که آنها نازل شوند. شکل خاصّی که قرآن پیدا کرد یک شکل ممکن بود نه یک شکل ضروری و اجتناب‌ناپذیر. این شکلِ ممکن می‌توانست انواع و اصناف دیگری هم داشته باشد و به صورتهای دیگری هم ظاهر بشود.ـ این از جهت نحوهٔ انتقال پیام. اما خود پیامبر، یا خدای پیامبر، برای حفاظت آن پیام کانونی

---

۸. سورهٔ نحل، آیهٔ ۹۰.

دو پوشش فرستاد. پوشش نخستینی که حول پیام کانونی تنیده شد و بر تن آن رفت عبارت بود از پوشش اخلاق. پیامبر اسلام یک رشته ارزشهای اخلاقی را معرفی کرد. تعداد زیادی از این ارزشهای اخلاقی ارزشهایی مستقل از دین‌اند، ولی البته مورد تأیید صاحبِ شریعت هم هستند. برخی از آنها نیز ارزشهای اخلاقیِ درون دینیِ اختصاصاً اسلامی هستند، که در صدر آنها مفهوم عبودیت است. پوشش دوم پوشش فقه است: پوشش مقررات، شرایع و احکامی که پیامبر آورده است. در واقع این هر دو پوشش فونکسیون و نقش واحدی دارند. آن نقش واحد این است که، اولاً، پیام کانونی دین را حفاظت کنند و همچون دو پوستهٔ محافظ دور آن را بگیرند و آن را از آسیب و آفات مصون بدارند. و ثانیاً، راه را به کسانی که می‌خواهند به آن هستهٔ کانونی برسند نشان بدهند. یعنی، این دو پوسته در واقع دو علامت راهنمای بسیار مهم‌اند که به کسانی که می‌خواهند پا در این جاده بگذارند می‌گویند از کجاها باید عبور کرد.

آنچه تا اینجا بیان کردم این است که پیامبر در اصل یک تجربه داشت. این تجربه عبارت بود از یک آگاهی عجیب؛ یک اَبَرآگاهی که از جنس فلسفه یا علم تجربی به معنای متعارف کلمه نبود. یک اشراق اَبَرآگاهانه بود نسبت به یک رشته حقایق بسیار عالی که عموم مردم نسبت به آنها نامحرم‌اند و غیرت الهی، به تعبیر مولوی، آنها را از چشم عموم مردم پوشیده نگه می‌دارد. پیامبر این معرفت اَبَرآگاهانه را پیدا کرد. این معرفت چنان لذیذ و عزیز بود که پیامبر دوست داشت آن را با مردم در میان بگذارد؛ نه فقط در میان بگذارد، بلکه آنها را دعوت بکند و بگوید که بیایید و بر سر این سفره بنشینید و در این لذت مشارکت کنید.

هین بیایید ای پلیدان سوی من

که گرفت از خوی یزدان خوی من

نزد من بیایید. من دریایی را کشف کرده‌ام، اما نمی‌خواهم که فقط خودم را

بشویم بلکه قصد شستنِ شما را نیز دارم. به تعبیر مولوی، وجود انبیا و اولیای الهی مثل آبِ صاف و زلال و شوینده است. وقتی که باران از آسمان می‌بارد و بر زمین می‌ریزد، با خاک و خاشاک زمین ترکیب می‌شود و کدر و تیره و پلید می‌شود.

آب چون پیکار کرد و شد نجس
تا چنان شد که آب را رد کرد حس
حق ببردش باز در بحر صواب
تا بشستش از کرم آن آبِ آب
سال دیگر آمد او دامن‌کشان
هی کجا بودی؟ به دریای خوشان
من نجس ز اینجا شدم پاک آمدم
بستدم خلعت سوی خاک آمدم
هین بیایید ای پلیدان سوی من
که گرفت از خوی یزدان خوی من
خود غرض زین آبْ جانِ اولیاست
کو غسول تیرگیهای شماست[۹]

این آب کثیف بخار می‌شود و به بالا می‌رود. خداوند این آب را با آب دیگری می‌شوید و تمیز می‌کند و به صورت باران پایین می‌فرستد. وقتی که آبها پایین می‌آیند مردم را دعوت می‌کنند و می‌گویند، ما تمیز شدیم و شویندگی پیشین خود را بازیافتیم؛ شما که راه به جایی ندارید بیایید و به دریا وصل شوید.

خود غرض زین آب جان اولیاست
که غسول تیرگیهای شماست

---

۹. مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۰۰ ـ ۲۰۴ و ۲۲۱.

باری، پیغمبر چنین شد. روح او را شستند. داستانی از پیامبر نقل شده که بسیار عجیب است و یکی از داستانهای اسطوره‌ای است که حکایت از باطن این عالم دارد. پیامبر بعدها که پیامبر شد این داستان را نقل کرد. می‌گوید، «کودکی سه‌ـ چهار ساله بودم و برای بازی به کوچه رفته بودم. ناگهان دو نفر سفیدپوش دیدم که مرا گرفتند و بر زمین خواباندند. نمی‌توانستم مقاومت کنم. سینهٔ مرا شکافتند. قلب مرا بیرون آوردند و چیزی به جای قلب من گذاشتند که بسیار خنک و سفید و لطیف بود. بعد سینهٔ مرا بستند و رفتند.» چند نفر از مورّخان این ماجرا را نوشته‌اند. مفسران نیز در تفسیر سورهٔ «الم نشرح لک صدرک» آن را ذکر کرده‌اند. خیلی روشن است که این داستان به صورت مادی به این شکل رخ نداده است بلکه واقعیتی باطنی بوده که به این شکل جلوه‌گر شده است. این ماجرا نشان می‌دهد که از همان آغاز روی این شخص کار می‌کرده‌اند. در احوال پیامبر از قول خود ایشان نوشته‌اند، «من بچه بودم و با بچه‌های همسن و سال خود در کوچه بازی می‌کردم. شبی یک مجلس عروسی و طرب بر پا بود. همه با هم رفتیم و آنجا نشستیم. مجلس بزن و بکوب و عیش و عشرت و شرابخواری بود. اما من از همان ابتدا که به آن مجلس رفتم خوابم برد. خوابیدم و هیچ چیز نفهمیدم؛ تا وقتی که همه چیز تمام شد و آنگاه مرا صدا کردند که بیا برویم.» در آخرین مراتب بود که روح او را بردند و شستند و او برگشت و آمد، در حالی که احساس دریاصفتی می‌کرد و بعد از آن همه را دعوت می‌کرد که بیایید تا من روح شما را بشویم و پاک کنم. و به قول مولوی:

امر «قُل» زین آمدش کای راستین　　کم نخواهد شد، بگو، دریاست این

می‌گوید، معنای اینکه بارها در قرآن به پیغمبر گفته شده است «قل»، این بوده که تو هیچ‌وقت کم نمی‌آوری؛ همین‌طور می‌توانی بگویی و بگویی و

بگویی، چرا که وصل به دریایی. بعضی از معلمها که چند نکته بیشتر بلد نیستند، وقتی که همه چیز را گفتند و خالی شدند شروع می‌کنند به داد زدن بر سر شاگردان خود.

مـتّصل چـون شـد دلت بـا آن عَـدَن
هـین بگـو، مـهراس از خـالی شـدن
امـر «قـل» زیـن آمـدش کـای راسـتین
کم نخواهد شد، بگو، دریاست این[۱۰]

پیامبر این دریاصفتی را احساس می‌کرد. اما می‌دانست برای اینکه این آب تیره نشود و این چشمه همچنان زلال و زاینده و نظیف باقی بماند حاجت به احتیاط و ملاحظاتی دارد. بعلاوه، چنین نیست که همهٔ انسانها از پیش خود به آن چشمه راه داشته باشند. به قـول مـولوی، بـعضیها بـاید چـاه بکنند؛ آیا به آب برسند یا نرسند. اما بعضیها اصلاً چاه نکنده، در خانهٔ خود با چشمهٔ آب مواجه می‌شوند.

گر رسد جذبهٔ خدا، آب مَـعین   چاه ناکنده بـجوشد از زمـین[۱۱]

پیغمبر از آنها بود که چاه ناکنده، در خانه‌اش چشمهٔ آب جوشید. بنده و شما باید چاه بکنیم و به دنبال آب بدویم. عده‌ای هم باید راه این کار را به ما نشان بدهند. قرار نبوده که همه پیغمبر بشوند و بنا هم نیست که همه صاحب آن تجربه‌های متعالی پیامبرانه باشند. این نعمت در این عالم بـه صورت بسیار بسیار نابرابر توزیع شده است. فقط میان چند تن از نخبگان بوده و بقیه هم باید از آنها اقتباس و التماس بکنند. برای اینکه این راه باز بشود پیامبران دو شیوه نشان دادند؛ یا دو پـوشش بـر آن مـحور کـانونی تنیدند. یکی اینکه اخلاق حَسَنه را معرفی کردند؛ دوم اینکه احکام فقهی

۱۰. مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۳۱۹۷ ـ ۳۱۹۸.

۱۱. مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۰۴۵.

را معرفی کردند. گفتند، اگر شما می‌خواهید واجد آن تجربه‌ها بشوید و اگر می‌خواهید چشمی به آن حقایق باز بکنید، باید از این راهها بروید. یعنی، هم این اعمالی را که ما به شما آموزش می‌دهیم انجام دهید، و هم علاوه بر این اعمال ظاهری و بیرونی، به یک رشته تهذیبهای درونی هم دست ببرید. پیغمبر اینها را در تجربهٔ خود پیدا کرد. یعنی خودش فهمید که پاره‌ای از آن کارها مُمِدّ آن تجربه است و برای باز کردن چشم بسیار خوب است. پیامبر دریافته بود که برای رسیدن به آن احوالِ عالیِ روحی و ماندن در آن حالت، مراقبتهایی لازم است و باید جاده‌هایی را پیمود. او این جاده‌ها را معرفی کرد. هیچ پیامبری نبود که شُرب خَمر کند. همهٔ پیامبران الهی و همهٔ عارفان، علی‌السواء، این را فهمیده بودند که شرابخواری مانع تجربه‌های روحی است. هیچ پیامبر و هیچ عارفی نبود که شبخیزی نداشته باشد و نیمه شبها با خداوند سخن نگوید. حتی کسانی هم که شاید ظاهراً ارتباط آسمانی نداشتند و حتی خداشناسی دقیقی در کارشان نبود این معنا را درک کرده بودند. شما یک نوع وحدت تجربهٔ عرفانی را در همهٔ آنها می‌بینید. اینکه در قرآن هست: «لا نُفَرِّقُ بین اَحَدٍ مِن رُسُله»[۱۲]، به همین دلیل است. تفاوت در شرایع و احکام پیامبران هست ولی تفاوتی در پیام کانونی آنان و در شیوه‌های اصلی رسیدن به تجربهٔ دینی وجود ندارد. همهٔ پیامبران معتقد بودند که آدم باید با خود مبارزه کند و رها کردن خود و بعد هم انتظار داشتن که به جایی برسد، اصلاً ناشدنی است. همهٔ آنان معتقد بودند که باید اعمالی را انجام داد. اینکه انسان هر کاری را که پیش آمد انجام بدهد، با کمال نفس و با سامان گرفتن شخصیت به هیچ نحو سازگاری ندارد. پیامبران در عمل به این امر پی برده بودند.

---

۱۲. سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۸۵.

دین تجربت‌اندیش

دین تجربت‌اندیش آن دینی است که به حصول آن تجربهٔ دینیِ گوهریِ کانونی می‌اندیشد. یعنی، در واقع اعمال را انجام می‌دهد، به ملاحظات اخلاقی هم پایبند و ملتزم است، اما نه برای خود اینها فی‌نفسه، بلکه برای آنچه ورای اینها قرار دارد. همه چیز را تا آنجا دنبال می‌کند که به حصول تجربهٔ درونی کمک می‌کند. هر عملی را تا آنجا دنبال می‌کند و به آن معنا می‌طلبد و می‌پسندد که به حصول آن تجربهٔ درونی کمک می‌کند. یعنی، در واقع گوهر دینی برای او نه آبادانی دنیاست، نه آبادانی آخرت است، نه سیاست است، نه اجتماع است، نه اقتصاد است. نه اینکه اینها چیزهای بی‌ارزش باشند، بلکه اینها نتایجی است که از آن حاصل می‌شود. آنچه گوهر دین را تشکیل می‌دهد حصول تجربه‌ای و کشفی و تحوّلی برای آدمی است: تبدیل شخصیت و رسیدن به مرتبه‌ای از مراتب فعلیّت و شکوفایی. ارزش این اعمال دینی هم در این است که آدمی را برای رسیدن به آنها آماده می‌کنند و آن چیزها را در وجود او می‌نشانند و شکوفا می‌کنند. آدم اگر نماز می‌خواند، اگر انفاق می‌کند، اگر مالی را به دیگری می‌دهد، اگر راست می‌گوید، اگر دروغ نمی‌گوید، اگر غیبت نمی‌کند، اگر تعدّی به حقوق دیگران نمی‌کند، همه برای حصول استعداد آن کشف است. البته همهٔ اینها یک معنی اجتماعی نیز دارند. در سکولاریسم نیز این امور به خاطر آفات اجتماعی و منافع اجتماعی‌شان مورد توجهند، ولی واجد معنی دینی نیستند بلکه معنی سیاسی و اجتماعی دارند. انفاق و دستگیری از بینوایان و نیکوکاری را با نگاه غیر دینی و در یک جامعهٔ سکولار هم می‌توان انجام داد؛ مثلاً با این نیّت که اختلاف طبقاتی کم شود و به سعادت فردی و اجتماعی کمک شده باشد. البته این اقدامات حتی با آن نیّات هم بسیار پسندیده و مطلوب‌اند، اما دینی نیستند. اصلاً نکته‌ای که پیامبران آموزش دادند این بود که آن آثار

اجتماعی، که همه هم نیکو هستند، جزو توابع و فروع چیز دیگری‌اند. اینها به آن اندازه دین‌اند که آدمی را در حصول تجربهٔ دینی کمک کنند و برای او تحوّل شخصیت پدید آورند و روی آدمی را از این عالم به سوی قبلهٔ دیگری برگردانند. تجربهٔ دینی وقتی بدین نحو حاصل می‌شود امری یقینی است. جزمی نیست اما شکی و حیرتی هم نیست. یقین در آن است، و یقین از جنس چیزهایی است که سکینه و سکونت برای آدمی می‌آورد، ایمان می‌آورد، امن و آرامش می‌آورد، تنازع و کشمکش و اضطراب درونی را رفع می‌کند، آدمی را در فضای بزرگ‌تری جا می‌دهد و او را از حقارتها نجات می‌دهد، برای او بهجت وصال به همراه می‌آورد. شخص، هم در دینداری معرفت‌اندیش و هم در دینداری مصلحت‌اندیش، در فراق است. یعنی بالاخره دنبال چیزی است که آن را ندارد. پرده‌ای بین او و حقیقت است که دائماً می‌خواهد آن پرده را بشکافد ولی تا آخر عمرش موفق نمی‌شود. حافظ در اشعارش تقریباً همواره از فراق دم می‌زند. البته تقریباً همهٔ شعرای ما اهل فراق بوده‌اند، الّا مولوی که اهل وصال است. حافظ اهل فراق است و در واقع تجربهٔ شخصی خود را بیان می‌کند.

برنیامد از تمنّایِ لبت کامم هنوز

بر هوای جام وصلت دُردی‌آشامم هنوز

□ □ □

ای که گفتی جان بده تا باشدت آرام دل

جان به غمهایش سپردم نیست آرامم هنوز

این وصف‌الحال حافظ است. تمام اشعار دیگر او نیز سخن از فراق است و نشان می‌دهد که از جایی دور افتاده است. ولی شما به مولوی نگاه بکنید. او مَثَل اعلای یک دین‌ورز و عارف تجربت‌اندیش است. درست

است که در ابتدای مثنوی صحبت از جدایی می‌کند و می‌گوید:

بشنو این نی چون شکایت می‌کند
از جداییها حکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند
در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق
تا بگویم شرح درد و اشتیاق

صحبت از درد و جدایی می‌کند ـ اما البته نه از تنهایی؛ که فرق بسیاری است میان جدایی و تنهایی. تنهایی یعنی سکولاریته؛ یعنی رهاشدگی؛ یعنی بی‌کس و کاری. مولوی احساس جدایی می‌کند. احساس اینکه ما را از یک جایی پایین آورده‌اند. در ادامهٔ همان ابیات می‌گوید:

در غم ما روزها بیگاه شد
روزها با سوزها همراه شد
روزها گر رفت گو رو، باک نیست
تو بمان ای آنکه چون تو پاک نیست[۱۳]

می‌گوید، درست است که ما روزها را با سوزها همراه کردیم، ولی چیزی برایمان مانده که به همهٔ آن رفته‌ها و گذشته‌ها و از دست داده‌ها می‌ارزد و جای همهٔ اینها را پر می‌کند و چیزی بالاتر از آنها را در مشت ما می‌نهد.

روزها گر رفت گو رو باک نیستتو بمان ای آنکه چون تو پاک نیست

این پاکِ لطیفی که او به دست آورده بود جای خالی هر چیز دیگری را پر می‌کرد. این همان بهجت وصال است.

---

۱۳. مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۵ ـ ۱۶.

زین طلب بنده به کوی تو رسید　　درد مریم را به خُرما بُن کشید[۱۴]



کاین طلبکاری مبارک جُنبشی است
این طلب در راه حق مانع‌کُشی است
این طلب مفتاح مطلوبات توست
این سپاه و نصرت رایات توست[۱۵]

بهجت نوعی شادی است که ورای این غم و شادیهای عادی است. غم و شادیهای عادی ضد یکدیگرند. یعنی، اگر غم آمد شادی می‌رود؛ اگر شادی آمد غم می‌رود. مرحلهٔ دیگری داریم که ورای غم و شادی است و اصلاً ضدی ندارد. این مرحله را بهجت می‌نامند.

از غم و شادی نباشد جوش ما　　با خیال و وهم نبود هوش ما
حالتی دیگر بود کان نادر است　　تو مشو منکر که حق بس قادر است[۱۶]

وقتی که بهجت وصال آمد شخص با این دنیا یکی می‌شود. یعنی عالم برایش معنی پیدا می‌کند و می‌فهمد که چرا چنین است که هست و چرا این اتفاقات رخ می‌دهد؛ در عین اینکه از جا در نمی‌رود و وظایف خود را هم انجام می‌دهد. در این حال انسان نقش خود را نیز در این زندگی بهتر پیدا می‌کند. علی‌رغم اینکه کارهایی که می‌کند مثل کارهایی است که دیگران می‌کنند، اما برای خودش معلوم است که برای چه آن کارها را انجام می‌دهد. شما یک مأمور امنیتی یا یک پلیس مخفی یا یک جاسوس

---

۱۴. مثنوی، دفتر دوم، بیت ۹۸.
۱۵. مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۴۴۲ ـ ۱۴۴۳.
۱۶. مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۸۰۶ ـ ۱۸۰۷.

را در نظر بگیرید. اینها ممکن است برای انجام وظایف و رسیدن به اهداف خود مشاغلی مثل سیگارفروشی یا رانندگی یا خدمتگزاری را اختیار کنند. ظاهراً این شغل را دارند اما باطناً مشغول کار دیگری هستند. خودشان به آن کار دیگر توجه دارند و حواسشان جمع است و اصلاً هم ناراحت نیستند که چرا در این مشاغل کار می‌کنند. این شغلها برای آنان معنی دارد. از اینکه مردم احیاناً شغل آنان را تحقیر بکنند اصلاً ناراحت نمی‌شوند. ناراحتی از وقتی شروع می‌شود که ظاهر کار آدم باطنی نداشته باشد؛ مثل اکثر زندگیهایی که در این عالم است. معنی زندگی این است که ظاهر مملو از باطنی باشد. مولوی اتفاقاً همین مثال جاسوسی را می‌زند:

بندگان خاص علّام الغیوب
در جهانِ جان جواسیس القلوب[۱۷]

دقیقاً مثل اینکه یک عده آمده‌اند در این دنیا جاسوسی بکنند. آنها خیلی خوب می‌فهمند که زندگیشان ظاهری دارد و باطنی. این زندگی پر از معناست. آنها خوب می‌فهمند که رابطه‌شان در این دنیا با خدا چیست. مولوی می‌گفت:

من که صلحم دائماً با این پدر
این جهان چون جنّت‌استم در نظر[۱۸]

من با این خدا آشتی‌ام. برای من کاملاً روشن است که کجا ایستاده‌ام و چه کسی بالای سر من است. لذا این دنیا برای من یک باغ است، یک بهشت است، نامفهوم و بی‌معنا نیست، بی‌هدف نیست، پرتاپ شده به جایی نیستم. برای چنین شخصی آداب و اعمال دینی هم کاملاً روشن است و اصلاً بر گردن وی سنگینی نمی‌کند. یک فرد دیندار مصلحت‌اندیش عامی

---

۱۷. مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۴۷۹.

۱۸. مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۳۲۶۲.

گاهی ممکن است از همین چند رکعت نماز یومیه یا روزه گرفتن خسته شود. البته کسانی هستند که به رغم اینکه ذوقی و لذتی از عبادات نمی‌برند اما به دلیل اینکه اینها اوامر الهی است به آنها عمل می‌کنند. این البته خیلی خوب است، اما این مرحله بالاترین مرحله نیست.

عبادات از پیامبران ریزش می‌کرد؛ یعنی معلول تجربهٔ دینی آنها بود. ولی برای عامهٔ مردم، عبادتْ علّتِ تجربهٔ دینی است. یعنی باید از این نردبان بالا بروند تا به آنجا برسند. در حالی که پیامبران چون به آنجا رسیده بودند بی‌اختیار عبادات از آنها جاری می‌شد. شما وقتی که کسی را خیلی دوست دارید و او را خیلی محترم می‌شمارید نه فقط روحاً بلکه جسماً هم در مقابل او خیلی مرتّب و منظّم می‌ایستید. عبادت پیامبران این‌طور بود. پیغمبری که خدا را کشف کرده بود در مقابل او به خاک می‌افتاد. بدن او از خضوع روحش تبعیّت می‌کرد. وقتی که دل انسان مؤدّب است بدنش هم مؤدّب می‌شود. این عبادات از این بزرگان فرو می‌ریخت و ناشی می‌شد. چنین نبود که اول عبادت کنند بعد پیغمبر بشوند. آنها اول پیغمبرند بعد آن عبادات از پیغمبری آنان ناشی می‌شود. اما ما باید راه پیغمبر را به نحو معکوس طی کنیم. ما از پایین به بالا می‌رویم، آنها از بالا به پایین آمدند. ما عبادت می‌کنیم و به دستورات اخلاقی عمل می‌کنیم بلکه به تجربه‌های دینی برسیم. این عبادتها وقتی با توجه به آن غایت است معنی‌دار هم می‌شود. پیامبران ابتدا ادب باطن را کسب کردند و سپس ادب ظاهری را به دنبال آن آوردند.

خلاصه اینکه دین یک هویت سه لایه است: یک کانون دارد که عبارت است از تجربهٔ دینی، یک حفاظ اخلاقی دارد، یک حفاظ فقهی. اگر از چشم پیامبر و از آن بالا نگاه کنیم ابتدا تجربه بوده است، بعد اخلاق، بعد فقه. اما ما که اینک به دین نزدیک می‌شویم، اول به فقه آن نزدیک می‌شویم؛ از لایهٔ فقهی عبور می‌کنیم و به لایهٔ اخلاقی می‌رسیم، و

از لایهٔ اخلاقی نیز عبور می‌کنیم و به تجربهٔ دینی واصل می‌شویم. دینداری مصلحت‌اندیش در لایهٔ اول می‌ایستد. دینداری معرفت‌اندیش از لایهٔ اول عبور می‌کند و لایهٔ اول و دوم را زیر نگاه معرفت‌شناسانهٔ خود می‌گیرد. دینداری تجربت‌اندیش می‌خواهد به قلب نفوذ کند و از طریق این اعمال واجد آن تجربهٔ بهجتی، وصالی، کشفی، لُبّی، یقینیِ پیامبرانه شود. وقتی که واجد آن شد البته به طور طبیعی و به نحو منطقی واجد مراتب مادون هم می‌شود. این دینداری تجربت‌اندیش است که اصل برایش همان تجربه است. برای دیندار مصلحت‌اندیش پیامبر یک شارع و قانونگذار است؛ اهل بکن و نکن و باید و نباید است. برای دیندار معرفت‌اندیش پیامبر یک فیلسوف است؛ یک عالم درجهٔ اول است که نکته‌های فکرانگیز بسیار مهیبی را در این عالم مطرح کرده است. اما برای یک دیندار تجربت‌اندیش پیغمبر صاحب تجربه است. صاحب تجربه بودن غیر از این است که بگوییم معلّمی است که مشقی داده، و غیر از این است که بگوییم قانونگذاری است که مجموعه‌ای قانون به ما تحویل داده و ما را ملزم به عمل به آنها کرده است. او صاحب‌نظر است؛ صاحب کشفیّاتی است. او ما را فراخوانده که بر سر سفرهٔ او بنشینیم. مولوی می‌گوید:

ملولان همه رفتند، درِ خانه ببندید
بر آن جمعِ ملولانه همه قوم بخندید
به معراج برآیید چو از آل رسولید
رخ ماه ببوسید چو بر بام بلندید

می‌گوید، مگر شما پیرو پیغمبر نیستید؟ پیغمبر به معراج رفت؛ شما هم باید به معراج بروید! این تبعیّت از تجربه‌های نبوی است. این غیر از تبعیّت از امر و نهیهای اوست. این غیر از بررسی اندیشه‌های پیامبرانه

است. این اصلاً عین تکرار تجربه‌های نبوی است. پیامبر تجربه‌هایی داشت و پای خود را بر جاهای بلندی نهاد و چیزهایی را در عالم دید. شما چرا دنبال آن کشفها و دیدنها نمی‌روید؟ این نوعِ تبعیّتی است که انسان می‌تواند از پیامبر بکند. خدای این پیغمبر البته خَدایی است که فقط خدای قانونگذار یا خدای معلّم و مدرّس نیست. خدایی است که در جامهٔ یک موجود محبوب ماورائی ظاهر می‌شود که اهل دلبری است و آدمی در مقابل او نه فقط بدن و مغزش را می‌دهد بلکه قلبش را هم می‌دهد.

ای حیات عاشقان در مردگی　　　دل نیابی جز که در دل‌بردگی[۱۹]

این شعر بیان تجربهٔ مولوی است. می‌گوید، آدم تا وقتی که کسی دلش را ندزدیده متوجه نیست که اصلاً دلی دارد.

من دلش جُسته به صد ناز و دَلال
او بهانه کرده با من از ملال
گفتم آخر غرق توست این عقل و جان
گفت رو رو، بر من این افسون مخوان
من ندانم آنچه اندیشیده‌ای
ای دو دیده، دوست را چون دیده‌ای
ای گران‌جان خوار دیدستی ورا
زآنکه بس ارزان خریدستی ورا
هر که او ارزان خرد ارزان دهد
گوهری، طفلی به قرصی نان دهد
غرق عشقی‌ام که غرق است اندر این
عشقهای اولین و آخرین
مجملش گفتم نکردم زان بیان
ورنه هم افهام سوزد هم زبان

۱۹. مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۷۵۴.

مـــن چـو لب گـویم لب دریـا بـود
من چـو «لا» گـویم مـراد «اِلّا» بـود
مـــن ز شـــیرینی نشســتم روتـرش
مـــن ز بســـیاری گـــفتارم خـــمش
تـــا کـــه شـیرینیّ مـــا از دو جــهان
در حـــجاب روتُــرش بـاشد نـهان[۲۰]

اینها همان تجربه‌های نبوی است که بر زبان مولوی جاری شده است. در دینداری تجربت‌اندیش خدا یک خدای دلبر دلرباست. مهم‌ترین عبادت در این دین‌ورزی مراقبه و تأمّل است؛ به خود بازگشتن است؛ نه فقط عمل به احکام فقهی و نه فقط مجاهدت با نفس و تهذیب اخلاقی. البته همهٔ اینها هست، و نیکوست، امّا چیزی ورای اینها هم هست. این دینداری در این سطح البته قابل تعمیم به عموم نیست. پیامبران هم چنین چیزی را از همه نمی‌خواستند و می‌دانستند که اینچنین نمی‌شود. اما اگر این دینداری نباشد آن دو نوع دین‌ورزیِ دیگر توخالی می‌شود. آن تقلیدها و صورتها همیشه باید به این تحقیق و به این گوهر تکیه بزنند تا واجد هویّت و معنایی بشود.

نکتهٔ آخر اینکه دینداری تجربت‌اندیش بیش از دینداری معرفت‌اندیش پلورالیستیک است؛ چرا که اساساً تجربه پلورالیستیک است. اگر معرفت و فهم آدمی اصلاً طالب تنوع و واجد و حاصلِ تنوع و تکثّر باشد ــ که هست ــ کثرت تجربهٔ آدمی به مراتب بیش از آن است. مثال سادهٔ حسیِ این امر مزهٔ قند است. ما همه قند به دهان می‌گذاریم و همه هم اسم واحدی بر مزهٔ آن می‌نهیم: شیرینی. ولی آیا اطمینان دارید که دقیقاً همان طعمی از قند که به زبان شما آمده به زبان من هم آمده است؟ حقیقت این است که هیچ‌یک از ما مزهٔ واحدی از قند نمی‌گیریم.

---

۲۰. مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۷۵۵ ـ ۱۷۶۴.

کلمهٔ واحد «قند» ما را فریفته که گویی زیر این کلمه حقیقت واحدی هم نهفته است؛ اما چنین نیست. یا مثلاً همهٔ ما وارد یک باغ می‌شویم. گل و سبزه و برگ و درخت و غیره همه در مقابل چشمان ماست. اما آیا واقعاً همهٔ ما یک چیز از این باغ می‌گیریم و صاحب ذوق و تجربه و درک و کشف واحدی می‌شویم؟ نه! این تجربه به تنوع آدمیان متنوع است. همین جاست که عرفای ما گفته‌اند: «الطُّرُقُ الی اللّه بعددِ انفس /انفاس الخلائق: راههای منتهی به خدا به تعداد نفوس /نَفَسهای آدمیان است.» این امر متعلّق به دینداری تجربت‌اندیش است. راههای کشیده به خدا به تعداد نفوس آدمیان، بلکه به تعداد نفسهای آدمیان است. به قول شیخ روزبهان صوفی:

ای تو را با هر کسی رازی دگر   هر گدا را با درت آزی دگر
صدهزاران پرده دارد عشق دوست   می‌کند هر پرده آوازی دگر

وقتی که به تجربهٔ دینی رو می‌آورید این تکثیر و کثرت چنان انبوه می‌شود که سرگیجه می‌آورد. این تکثّرها غیر قابل اجتناب‌اند. به همین دلیل هم عرفای ما بیش از متکلّمین و البته فقهای ما کثرت‌اندیش بودند. نزاعهای دینی و جنگ و کشتن و تکفیر و ارتداد، همگی متعلّق به حوزهٔ دینداری مصلحت‌اندیشِ فقهیِ قشريِ عامیانهٔ دگماتیکِ اسطوره‌ایِ سنّتی است. وقتی که از حوزهٔ دینداری مصلحت‌اندیش دور می‌شوید و به عرصهٔ دینداری تجربت‌اندیشِ وصالیِ بهجتیِ لُبّیِ یقینیِ قدسی پا می‌نهید، این کثرت به طور طبیعی و منطقی چهرهٔ خود را باز می‌کند. هیچ‌یک از ایمانها یکسان نیستند. اعمال بیرونی را می‌شود یکسان کرد اما یکسان کردن احوال قلبی مُحال است. هیچ دو ایمانی مثل هم نیستند. هیچ دو عشقی مثل هم نیستند. هیچ دو حالت روانی، و بلکه دو طعم زبانی، مثل هم نیستند. وقتی نوبت تجربه و چشیدن می‌رسد این کثرت از فلک سر بر

می‌زند؛ کثرتی که غیر قابل کنترل است. به همین دلیل است که احکام و احوال از یک سر طیف دین‌ورزی به سر دیگر آن طیف عوض می‌شود. شما به منزلهٔ تمرینی برای فهم بهتر این نکته، به سراغ شخصیتهای دینی در تاریخ بروید (من مولوی و حافظ را مثال زدم)، و ببینید که کدام‌یک به مصلحت‌اندیشی، معرفت‌اندیشی، یا تجربت‌اندیشی بیشتر گرایش داشته‌اند و هر کدام از آنها چه دستاوردی برای جامعه و عالم بشریت داشته‌اند و چه آثاری از خود بر جا گذاشته‌اند.

دینداری تجربت‌اندیش

عبدالکریم سروش

اینک هنگام نتیجه‌گیری از مقدّمات پیشین است. ضرورت ایجاب می‌کرد که برای پاسخ دادن به سؤال از نسبتِ میان دین و جهان معاصر، شرحی در باب اوصاف جهان معاصر، شرحی در باب جهان مدرن و حقیقت مدرنیته، همچنین توضیحی در باب حقیقت و گوهر دین و اصناف دینداری به دست دهیم. این دو مقدمه روشن شد و اینک می‌توانیم به نحو معناداری از نسبت میان دین و جهان مدرن سخن بگوییم. من اکنون بر اساس تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای که در باب دین‌ورزی کردیم (دین‌ورزی معیشت‌اندیش، معرفت‌اندیش و تجربت‌اندیش) مسألهٔ نسبت میان جهان معاصر و دین را توضیح می‌دهم.

گفتیم که دین‌ورزی معیشت‌اندیش علی‌الاصول نوعی دین دنیوی است که دین را برای زندگی در دنیا و آبادانی این جهان می‌خواهد و از آن در کارِ سامان دادن امر معیشت و سیاست و اقتصاد و آموزش و پرورش و تربیت و غیره استفاده می‌کند. این نحوهٔ دینداری بویژه در میان مسلمانان رایج‌تر است و مسلمین بیشتر از دیگران مدعی آنند. مسلمانان معتقدند که دین اسلام دینی اجتماعی است و به خلاف مسیحیت، دینی فردی و متعلّق به زوایا نیست. آنان معتقدند که رهبانیت در این دین راه ندارد و

دینداری فقط در رابطهٔ فرد با خدا تعریف و منحصر نمی‌شود، بلکه ابعاد گسترده‌تری دارد و از فرد مسلمان، به نام دین و به انگیزه‌های دینی، فعالیتهای بیشتری خواسته شده است. اینکه چنین چیزی در متن دین جا دارد یا ندارد، محل بحثهای کلامی است. اما در اینکه پیغمبر بزرگوار اسلام درگیر امور اجتماعی و سیاسی بود جای هیچ تردیدی نیست. ایشان از وقتی مبعوث شد و دعوت خود را ابلاغ کرد و در میان مردم به نشر باورها و اندیشه‌های خود پرداخت، موافقان و مخالفانی یافت. این موافقان و مخالفان با قوّت تمام به میدان عمل آمدند و حوادث بسیاری آفریدند. پیامبر اسلام از درآمدن در این حوادث خویشتنداری نکرد، بلکه پا به میدان عمل نهاد و مستقیماً درگیر امور سیاسی و اجتماعی شد؛ مدینه ساخت، مدیر آن مدینه شد، با دشمنانش قرارداد صلح نوشت، گاهی جنگ کرد و گاهی صلح کرد، مورد اصناف مهرورزیها و بی‌مهریها قرار گرفت، و در مقابل هر کدام از اینها موضعگیری کرد و عکس‌العمل نشان داد. مجموع این حوادث، تاریخ دین او را رقم زد و دین را به صورت یک امر تاریخی و فرایند تدریجیّ‌الحصول درآورد و وقتی که از این جهان رفت و پروندهٔ عمر او بسته شد، دینِ تدریجیّ‌الحصول او به منزلهٔ یک مکتب نوپدید و تکامل یابنده برای آیندگان باقی ماند. به همین سبب مسلمانان احساس می‌کردند که هیچ منعی برای آنها وجود ندارد که پا در عرصهٔ فعالیتهای اجتماعی بگذارند و در این امر از پیامبر و پیشوای خود تقلید کنند و در مقابلِ حوادث سیاسی و اجتماعی، به انگیزهٔ دینی موضعگیری کنند و برکنار ننشینند و تماشاچی حوادث اجتماعی نباشند و کار قیصر را به قیصر و کار پاپ را به پاپ نسپارند، بلکه امور دینی و سیاسی را با هم درآمیزند.

دینداری معیشت‌اندیش و جهان مدرن

برای این نحوه از دینداری جهان مدرن یک رشته مسائل عملی را مطرح

می‌کند و حل این مسائل عملی را از آن می‌طلبد. در این نحوه از دینداری، میدان‌داران اصلی فقها هستند و آنانند که به مسائل عملی پاسخ می‌گویند. هم جهان مدرن در قشری‌ترین لایهٔ خود ما را با مشکلهای عملی تازه و بی‌سابقه‌ای روبرو می‌کند، و هم دین‌ورزی در قشری‌ترین لایهٔ خود به فقه می‌رسد و به تدبیر و سامان دادن معیشت دست می‌برد. شما اگر ملاحظه کرده باشید، در حدود پنجاه سال اخیر در کشور ما این نحوه از مواجههٔ با جهان مدرن و تغییر نسبت با دنیای معاصر، در سطوح فقهی بسیار به چشم می‌خورد. در رساله‌های عملیّهٔ مراجع این مسأله را به روشنی می‌بینید. برخی از اجتهاداتِ تازهٔ فقیهان ما حول پاسخ دادن به چنین مسائلی دور می‌زند: حکم الکل چیست؟ آیا الکل، که یک مادهٔ جدید است، به لحاظ شرعی طاهر است یا طاهر نیست؟ نماز را در قطبین، که یا شبی طولانی دارد یا روزی طولانی، چگونه باید خواند؟ روزه را در آنجا چگونه باید گرفت؟ از اینها بالاتر، رفتن به کرهٔ ماه، یا رفتن به کرات دیگری غیر از ماه، و حکم نماز و روزه در آنجا چگونه است؟ بخشی از رساله‌های عملیّهٔ فقهای معاصر را این‌گونه سؤالات تشکیل می‌دهد که کاملاً جنبهٔ عملی دارند و تکنولوژی جدید آنها را پدید آورده است. من پاره‌ای از نوشته‌های یهودیان را هم که نگاه می‌کردم، می‌دیدم که عین این سؤالات را افراد متشرّع یهود نیز با روحانیون بلندمرتبهٔ خود در میان نهاده‌اند، و خصوصاً حکم رفتن به کرهٔ ماه و غیره را از آنها پرسیده‌اند. این نشان می‌دهد که چنین مسائلی فی‌الجمله مشترک است و برای کسی که می‌خواهد در جهان جدید با احکام ثابتی زندگی کند که قواعدش از پیش معیّن شده، این سؤالات پیش می‌آید. مثلاً، در رساله‌ها می‌نویسند که تعیین قبله در کرات سماوی چگونه است و اگر به کدام طرف بایستیم رو به قبله ایستاده‌ایم؟ اگر در آن کرات بخواهیم مرده‌ها را دفن کنیم (و باید رو به قبله دفن کنیم) چه باید بکنیم؟ اگر بخواهیم در آنجا تیمّم بکنیم، آیا

خاک آن کرات، خاک به آن معنا که در کرهٔ زمین داریم محسوب می‌شود یا محسوب نمی‌شود؟ سن بلوغ که روی کره زمین برای مردان ۱۵ سال و برای دختران ۹ سال است، در کره‌ای که به حساب کرهٔ زمین چند سال طول می‌کشد تا یک دور گرد خورشید بگردد چگونه است؟ آیا در آنجا باید سال را بر اساس سال زمینی محاسبه کرد یا به نحوی دیگر؟

مشکل‌تر از اینها پاره‌ای از پیشرفتهایی است که در طب و در تکنولوژیهای طبی حاصل شده است: عقیم کردن خود، تغییر جنسیّت، برداشتن عضوی از بدن کسی و گذاشتن آن در بدن کس دیگری و... اینها همه از جمله مسائلی است که جهان مدرن پیش آورده است. این مسائل را مؤمنان و متشرعان و مقلّدان با فقیهان خود در میان نهاده‌اند و آنها نیز بر حسب اجتهادات خود پاسخ گفته‌اند. جهان مدرن برای دینداری معیشت‌اندیش انبانی است پر از سؤالات عملی. دینداران معیشت‌اندیش این سؤالات عملی را با فقه و فقیهان در میان می‌نهند و از آنها پاسخ می‌طلبند. به این ترتیب دینداری معیشت‌اندیش معتقد است که چیز چندانی عوض نشده است و ما در فضای پرتنگنایی زندگی نمی‌کنیم. حتی دیندار معیشت‌اندیش به یک اعتبار معتقد است که جهان فراخ‌تر شده و دست دینداران برای بسط دعوت دینی بازتر شده، و حتی شاید گوشهای مردم نیز برای شنیدن و پذیرفتن پیام دین بازتر و آماده‌تر شده است. فقط چند مشکل عملی وجود دارد که آن هم به مدد اجتهاد و نوآوری در فقه به خوبی قابل حل است و ما می‌توانیم گره از کار فروبستهٔ آنها بگشاییم. به طور خلاصه، عمده سؤالی که جهان جدید برای دینداری معیشت‌اندیش مطرح می‌کند سؤال از حلال و حرام است: آیا تلفن حلال است یا حرام؟ آیا سوار شدن بر هواپیما حلال است یا حرام؟ آیا داشتن تلویزیون حلال است یا حرام؟ آیا تکنولوژی حلال است یا حرام؟ آیا کامپیوتر حلال است یا حرام؟ جواب این سؤالات نیز از نظر

فقیهان بسیار روشن است: اینها علی‌الاصول همه حلال‌اند مگر اینکه به حرمتی منتهی شوند و استفادهٔ ناصوابی از آنها بشود.

تکنولوژی به هر جا برسد و هر پیشرفتی که بکند، برای دینداری معیشت‌اندیش هیچ مشکلی ایجاد نمی‌کند. جوابها پیشاپیش روشن است: هر گونه پیشرفتی حلال است؛ هر گونه نوآوری رواست؛ و هر دستگاهی که به وجود بیاید مشکل شرعی ندارد، مگر اینکه مورد سوءاستفاده قرار بگیرد و در راهها و کارهای ناروا صرف شود.

یک بار سازمان برنامه و بودجه از برخی اساتید برای بررسی توسعه در جهان مدرن، آن هم از نگاه دینی، دعوت کرده بود. بنده هم در آن دعوت شرکت داشتم. حاصل کار، مجموعه‌ای بود که به دلیل سخنان صریحی که بیان شد، چاپ نشد و فقط نسخه‌های محدودی از آن سخنان تهیه و میان اعضا توزیع شد. وقتی که رئیس آن مجموعه هدف آن نشست را توضیح داد، گفتم چیزی که شما در واقع از ما می‌خواهید این است که معیّن کنیم آیا توسعه حلال است یا حرام، و ماهم پیشاپیش به شما می‌گوییم که از نظر فقهی توسعه حلال است و هیچ مشکلی ندارد؛ ولی مسائل واقعاً بسیار پیچیده‌تر از اینهاست. وقتی که شما به اندیشهٔ فقهی نظر می‌کنید و از حرمت و حلیّت می‌پرسید، پیداست که پاسخ خیلی آسان است: توسعه حلال است! چه کسی گفته شهرسازی نکنید؟ چه کسی گفته جاده و پل و فرودگاه نسازید؟ چه کسی... اینها همه حلال است. به قول فقها، هیچ‌یک از اینها بعنوان الاوّلی حرمت ندارند. اصل در فقه اسلامی در باب احکام تکلیفی اباحه، و در احکام وضعی حلّیت است (با پیچیدگیها و ظرافتهای مربوطه)؛ لذا همه چیز حلال است مگر اینکه دلیلی بر حرمتش داشته باشیم. مادام که فقهی فکر کنیم این سؤالات را می‌پرسیم و این جوابها را هم می‌شنویم و به پیش می‌رویم.

اگر از منظر فوق و از نگاه این نوع دینداری به مغرب‌زمین و جهان

صنعتیِ توسعه‌یافته و مدرنیسم بنگریم، خواهیم گفت که حادثهٔ عجیب یا زشت و بدی رخ نداده، و حتی می‌توان گفت حوادث خوبی رخ داده است؛ اگر هم چیز بدی در اینجا وجود دارد، آن سوء استفاده‌ای است که بعضیها به خاطر سوء اخلاق خود از تکنولوژی می‌کنند. مثلاً، فرض کنید که برخی انسانهای غیر اخلاقی از صنعت عظیم فیلمسازی سوءاستفاده می‌کنند و صور قبیحه را به تصویر می‌کشند و به نمایش می‌نهند. والّا روشن است که نه فیلم فی‌نفسه چیز بدی است و نه صنعت فیلمسازی. یا پاره‌ای از افراد از پیشرفت شیمی سوءاستفاده می‌کنند و بمبهای شیمیایی می‌سازند، در حالی که نه علم شیمی بد است و نه نتایج خوب آن مثل دارو و کود شیمیایی و...، و چنین است در موارد دیگر. از این منظر، رویدادی به نام مدرنیته اصلاً مسأله‌ای نیست، بلکه اتفاق میمونی است که در تاریخ بشر رخ داده است. فقط باید مواظب بود که انسان از این ابزار سوءاستفاده نکند و پا را از حدود و امکاناتِ قدرت خود بیرون نگذارد.

حقیقت این است که انسان به هر میزان که قدرتمندتر می‌شود، باید اخلاقی‌تر نیز بشود؛ اگر چنین نشود و این دو، توازن لازم را نسبت به هم حاصل نکنند، آن قدرتِ بیشتر به فسادِ بیشتر منتهی خواهد شد. شما وقتی که ذهن دقیق و زیرکی فراوانی دارید، نیازمندید که خیلی هم اخلاقی باشید، و الّا این زیرکی زیاد را برای ضرر رساندن به دیگران به کار خواهید گرفت و از آن سوءاستفاده خواهید کرد.

مسأله خاتمیت در سطح دینداری معیشت‌اندیش

بحث خاتمیّت نیز، که یکی از بحثهای فربه در عالم مسلمانی است، وقتی به سطح دینداری معیشت‌اندیش نزول می‌کند حقیقتاً بسیار فقیر می‌شود. پیامبر اسلام ادعای خاتمیّت کرده است. این ادعا البته ادعایی درونِ دینی است؛ یعنی جزو تعلیماتی است که خود پیامبر داده است. اگر خود پیامبر

چنین ادعایی نکرده بود ما نمی‌توانستیم از بیرون معیّن و کشف کنیم که او آخرین پیامبر است. ــ من یک نوبت در اینجا به اشاره گفتم که ما حتی اگر پیامبر را پیامبر هم نمی‌دانستیم باید او را مرد بسیار زیرکی حساب می‌کردیم. او خوب فهمیده بود که دوران پیامبری به سر آمده است. دوران پیامبری حقیقتاً متعلّق به دوران اسطوره‌ای و متعلّق به پارادایم تکلیف است. اینک، هم پارادایم تکلیف بر هم خورده و جای خود را به پارادایم حق داده و هم دورهٔ اسطوره‌ای تاریخ سپری شده است. بنابراین، اینک اساساً ظهور پیامبرانِ دیگر نه با عقلانیت مردم می‌خواند و نه با سایکولوژی‌شان. دیگر خاک تاریخ پیامبرپرور نیست. منتها پیامبر اسلام به الهام الهی ادعا و اعلام کرد که آخرین پیامبر است. در تبیین این خاتمیّت سخنان بسیاری رفته است. متفکران و متکلّمان اسلامی متون فراوانی را در توضیح این نکته پدید آورده‌اند که یک پیامبر به چه معنا می‌تواند آخرین پیامبر باشد و برای همیشه پیامبر بماند و پس از او حاجت به پیامبر دیگری نیفتد و چگونه تعلیمات یک شخص می‌تواند چنان جاودانی باشد که برای همیشه و در هر شرایطی و به رغم هر تحولی که برای بشریت رخ دهد آن پیام همچنان نو باشد و مردم را تغذیه کند و مشکلاتشان را حل بکند و هیچ‌گاه کهنه یا باطل نشود. خوب، این سؤال کوچکی نیست؛ سؤال درشتی است. صِرف اعتقاد به خاتمیّت این سؤال را پاسخ نمی‌دهد. این سؤال تبیین کلامی و فلسفی بسیار نیرومندی می‌طلبد. از میان همهٔ کسانی که به این بحث پرداخته‌اند، من فقط مرحوم اقبال لاهوری، متفکر و فیلسوف هندی ـ پاکستانی را دیدم که قدری وسیع‌تر به این مسأله نظر کرده و اصولاً نبوت را در سطح جهانی و تاریخ مدرن به نحو کلان مطرح کرده و نگریسته است. در کشور خودمان حتی کسی مثل مرحوم آقای مطهری، با اینکه اهل فلسفه بود و همواره می‌کوشید تا درکی فلسفی از مسائل داشته باشد و ارائه دهد، به مسألهٔ

خاتمیت که می‌رسد صد درصد آن را به حوزه و دایرهٔ فقه محدود و محصور می‌کند. ایشان سعی کرده اثبات بکند که فقه اسلامی برای همیشه می‌تواند زنده و جاوید بماند و همهٔ مشکلات عملی ـ حقوقی مردم را (برای اینکه فقه اساساً برای حل مشکلات حقوقی است) تا پایان تاریخ جواب بدهد و حل کند. ایشان خواسته است نشان بدهد که مکانیسمی به نام اجتهاد در فقه وجود دارد که به شما قدرت نوآوری می‌دهد و این امکان را در اختیارتان می‌نهد که در برابر مسائل جدید، جامد و متحجّر نمانید و بلکه بتوانید جواب آن مسائل را، با حفظ اصولی که در فقه وجود دارد، به دست آورید. من فعلاً به این امر کاری ندارم که آیا ایشان توانسته است چنین مطلبی را اثبات کند یا نه،[1] و آیا اصولاً چنین سخنی اثبات‌پذیر است یا اثبات‌پذیر نیست. اما به فرض، حتی اگر بتوانیم اثبات کنیم که فقه شیعی یا فقه اسلامی، فقه کامل و جامعی است ـ به معنای اینکه برای همیشه قدرت پاسخگویی به همهٔ مسائل جدید و تصوّرناشدهٔ حقوقی را می‌دهد ـ این امر صرفاً طرح مسأله خاتمیّت در سطح دینداری معیشت‌اندیش خواهد بود. یعنی، صرفاً توضیح و تبیین این مسأله است که ما به لحاظ معیشتی و فروع عملی، مشکلی نخواهیم داشت و لازم نیست نگران مسائل تازه باشیم، اما توضیح نمی‌دهد که شما در سطوح و قشور و لایه‌های دیگر دنیای جدید (یعنی سطح فلسفه و علم و اخلاق و...) با اندیشهٔ خاتمیت چه خواهید کرد و چه جوابی خواهید داد و دین در آنجا چه نقشی ایفا خواهد کرد. باری، این پاسخ و این نظر متعلّق به دینداری معیشت‌اندیش است.

شما اگر می‌بینید که حاکمان و روحانیون ما چنین راحت با دنیای جدید روبرو می‌شوند و چنین ساده معتقدند که می‌توان حکومت دینی را در دنیای جدید برقرار کرد، گمان نکنید که تظاهر می‌کنند؛ دست کم در

---

۱. توضیح کامل این مطلب را در بسط تجربهٔ نبوی آورده‌ام.

مورد پاره‌ای از افرادی که من می‌شناسم تظاهری در کار نیست. مسأله این است که آنان در سطح دینداری معیشت‌اندیش با این دنیا روبرو می‌شوند، و در این سطح روبرو شدن با جهان جدید کار را خیلی راحت می‌کند. این دینداری، چنانکه گفتم، تصوّر را به این سطح تنزّل می‌دهد که جهان جدید یک رشته مشکلات عملی را پیش آورده، و پاسخ این مشکلات عملی را نیز ما از فقه بیرون خواهیم آورد، کما اینکه تاکنون چنین کرده‌ایم. بقیهٔ مسائلی هم که احیاناً پیش می‌آید توطئهٔ دشمنان است، و دشمنان هم که همیشه بوده‌اند و هیچ‌گاه نمی‌شود از شرّ آنان در امان بود. فقط باید با زیرکیِ خودمان مواظب باشیم که گول دشمنان را نخوریم. همین و بس! ولی روشنفکری دینی در کشور ما، و اصولاً در سطح جهان اسلام، هوشیاری بیشتری نشان داده و متوجه شده و دیگران را نیز متوجه کرده که دین‌ورزی در جهان معاصر حقیقتاً به این سادگی نیست. چنین ساده نیست که انسان بگوید من تکنولوژی و صنعت این جهان را قبول دارم و با علم آن هم می‌سازم، نهادهای تمدنی جدید مثل بانک و دانشگاه و پارلمان و... را هم مورد استفاده قرار می‌دهم، و در عین حال دیندارانه زندگی می‌کنم و می‌کوشم نماز بخوانم و روزه بگیرم و حج بروم و گوشت حلال بخورم و... اگر انسان با همهٔ لایه‌های دین‌ورزی و همهٔ سطوح مدرنیته آشنا باشد، خواهد دید که تعریف زندگی دینی در جهان معاصر تا چه اندازه مشکل است. اگر روشنفکران دینی در باب نسبت دین و جهان معاصر تأمّلی می‌کنند، بیشتر به آن دو نوعِ دیگر از دینداری نظر دارند نه به این دینداری معیشت‌اندیش.

دین‌ورزی معرفت‌اندیش

اینک به دینداری و دین‌ورزی معرفت‌اندیش می‌پردازم. در دین‌ورزی معرفت‌اندیش، چنانکه قبلاً اشاره کردم، دین به طور کلی مجموعه‌ای از

اندیشه‌هاست نه مجموعه‌ای از اعمال و آداب. البته نگاه ritualistic و آداب‌اندیشی در دینداری معرفت‌اندیش وجود دارد ولی نگاه یگانه نیست، بلکه از آن به سطح بالاتری انتقال پیدا می‌کند و پیامبر به صورت یک معلّم و مدرس، یک جهان‌بینی را معرفی می‌کند و ساختاری را برای جهان، تاریخ، انسان و غیره به دست می‌دهد. این ساختار اجزائی دارد. پیامبر اگر هم به عملی دعوت کرده است، آن عمل به دنبال آن جهان‌بینی و از دل آن بیرون می‌آید و متناسب آن است. پیامبر در اصل برای معرفی فضای ویژه‌ای با عنصرهای مشخص آمده است. او از سعادت انسان، از نسبت آدمی و خدا، از غیب جهان، از شهود جهان، از مسألهٔ وحی، از شیطان، از رستگاری، و از امثال اینها سخن گفته است و اینها هر کدام مقولهٔ فربهی است و آدمی می‌تواند در هر یک به اندازهٔ عمری مطالعه و تأمل کند و بر اثر آن، وجود او، یا دست کم ذهنیّت او، بدل به وجود و ذهنیّت دیگری شود و تولّد تازه‌ای بیابد. این دینداری معرفت‌اندیش است.

دینداری معرفت‌اندیش در جهان معاصر فقط به این نمی‌نگرد که دنیای جدید یک رشته وسایل جدید در اختیار ما گذاشته است. نگاه این دینداری عمیق‌تر است: دنیای جدید یک رشته مفاهیم جدید در اختیار ما نهاده است. در ابتدای این بحثها گفتم که هر عالمی چهار عنصر یا چهار ستون دارد: ستون غایات، ستون وسایل، ستون مفاهیم (تصورات)، ستون تلقّیها (تصدیقات). بشر جدید باورهایی جدید نسبت به عالم دارد و مفهومهای تازه‌ای را برای تبیین حوادث عالم در میان آورده است. مثلاً، مفهوم انرژی مفهوم جدیدی است. این مفهوم در علم گذشتگان وجود نداشت. همچنین است در فلسفه و در اخلاق.

هر دنیایی به نوبهٔ خود پوششهایی مفهومی بر تن پدیده‌ها می‌کند تا آن پدیده‌ها در اثر این پوششها بتوانند وارد خانهٔ ذهن بشوند. دینداری

معرفت‌اندیش در گذشته در فضای مفهومی و چارچوب معرفتی ویژه‌ای کار می‌کرد و دین را بر وفق آنها و در افق آنها تبیین می‌کرد. جهان جدید تبیینها و مفاهیم دیگری دارد. مشکل دینداری معرفت‌اندیش کنار آمدن با همین مفاهیم و تبیینهای تازه است. این مشکل فوق‌العاده سنگین و مهم است. یک نمونه از این مشکلات، مشکلِ نسبتِ میان علم و دین است. به اعتقاد من، رابطهٔ علم و دین برای هر دو بسیار سرنوشت‌ساز است. قبل از درآمدن و رشد و رونق علم تجربی جدید، رابطهٔ دین و فلسفه مهم بود؛ اما از دوران رنسانس به این طرف ــ و می‌توان گفت تقریباً از سیصد و پنجاه یا چهارصد سال پیش به این سو؛ از دوران گالیله ــ رابطهٔ علم تجربی و دین رابطهٔ بسیار متشنّجی شد. اگرچه اینک، به تعبیر یکی از نویسندگان، آتش‌بس میان این دو برقرار شده، اما حقیقتاً آتشی زیر این خاکستر است. طرفین این نزاع، آزموده و قبول کرده‌اند که دیگر سر به سر هم نگذارند. این دو پذیرفته‌اند که پای خود را در دامن خود بکشند و محدود و قانع در دایرهٔ خود بنشینند. وقتی به سه ـ چهار قرن پیش نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که آن دوران، دورانِ برخورد دو موجود متکبّر بود: هم علم سر پرغرور و پرنخوتی داشت و جوان بود و جویای نام آمده بود و هم دینداران در موضع پرنخوتی نشسته بودند. برخوردها و نزاعهای بعدی، طرفین را متواضع‌تر کرد. نتیجه آن شد که هم دینداران متواضع‌تر شدند و ادعاهایی که به نام دین می‌کردند فروتنانه و محدودتر و حساب‌شده‌تر و سنجیده‌تر شد و هم علم متواضع‌تر شد. دو موجود متواضع، فروتن و قانع، کمتر وارد نزاع می‌شوند ــ: دو عاقل را نباشد کین و پیکار. یکی از کمترین ثمرات و برکات نزاع علم و دین این بود که هر دو را متواضع‌تر کرد؛ به این معنا که هر دو را خودشناس‌تر کرد. و خودشناسی اُسّ و اساس تواضع است. آدمهایی که متکبّرند خودناشناس‌اند. آنان دربارهٔ خود، از سر جهل ادعای زیادی می‌کنند. ما الان می‌دانیم که پاره‌ای از مطالبی که گالیله بر سر

آنها با کلیسا نزاع می‌کرد اشتباه بود. توضیحی که او برای جزر و مد می‌داد غلط بود. اما گالیله، به سبب منش ماجراجویانه‌اش، در مقابل کلیسا ایستاد، به طوری که موضعگیریهای کلیسا در بعضی از موارد قدری معتدلانه‌تر بود.

از علم و دین که بگذریم اصلاً بعضی از دینداران معتقدند که جهان جدید ساختاری شیطانی دارد و از بیخ و بُن کج بنا شده است و در بن تمدن جدید نوعی غرض‌ورزی و بلکه دشمنی با دین نهفته است و پاره‌ای از کسانی که مبدعان و مؤسّسان تمدن جدیدند اساساً آن را چنان ساخته‌اند که دین در آن جا نگیرد، بلکه با لگد زدن به دین و بیرون انداختن آن، و با عنایت به ابطال و طرد اندیشهٔ دینی، دست به ساختمان جهان جدید برده‌اند. من البته چنین رأیی ندارم و معتقدم که هیچ حجّتی هم بر تأیید یا اثبات این رأی وجود ندارد. به گمان من سرچشمهٔ اتفاقات جدیدی که در جهان جدید در نسبت با دین افتاده است، همان نزاعهایی بود که بین علم و دین درگرفت. آن نزاعها خیلی مهم بود؛ تکلیف مسائل زیادی را روشن کرد و ذهنیتها را شکل و سامان داد و تصمیمهای زیادی را در دلها نشاند.

به اعتقاد پاره‌ای از متکلمان و مفسران، خداوند به انسان فطرت دینی داده؛ یعنی اگر او را به خود واگذارند ضد خدا و ضد دین نمی‌شود. اگر این عقیده را داشته باشیم دیگر نباید قبول کنیم که عده‌ای با فطرتی مسخ شده به این جهان آمدند و کوشیدند تا پیام الهی را تخریب و مردم را از این پیام محروم کنند. درست است که چند نفر غرض‌ورز و توطئه‌گر بودند، اما تاریخ که به دست چند نفر غرض‌ورز و توطئه‌گر اداره نمی‌شود! اگر شما به نزاعی که بین علم و دین رخ داد بنگرید و تاریخ آن را، که بسیار بصیرت‌بخش است، مطالعه کنید، خواهید دید که چرا نگاه افراد دانشمند، فهمیده، فیلسوف و متفکر به دین عوض شد و چه اتفاقی افتاد

که اینان موضعهای تازه‌ای گرفتند و به راه دیگری رفتند ــ خواه الحاد، خواه سکولاریسم و امثال آن. آن اتفاق مهمی که افتاد در سطح دینداری معرفت‌اندیشانه بود. افرادی اهل معرفت و اهل فهم (نه با مسائل عملی جهان جدید، بلکه) با مسائل نظری جهان جدید روبرو شدند: آنچه فلسفه و علی‌الخصوص علم جدید تولید کرده بود. مهم‌ترین اختلافاتی که این دستاوردها با تعلیمات کتاب مقدس و با تعلیمات کلیسا به طور کلی داشت، بسیار وسوسه‌انگیز بود و چنان نبود که شخص را به‌طور جدی تکان ندهد. آخر خدایی که در بیان آب و دریا و درخت و آسمان و زمین و انسان و حیوان و خورشید و ماه اشتباه کرده بود، چگونه می‌توانست در باب‌جهانِ ندیده و نیامدهٔ آخرت و سعادت و شقاوت انسان سخن حق و صحیح بگوید و دستور اخلاقی بدهد و دین بفرستد و بهترین راهنما باشد؟

دین‌ورزی معرفت‌اندیش و جهان مدرن

به نظر من، دینداری معرفت‌اندیش صعب‌ترین مشکلات را در جهان جدید دارد. به تعبیر مرحوم اقبال لاهوری، انسان تا قبل از رنسانس یک انسان تک‌منبعی بود؛ یعنی تنها منبع معرفت او، یا منبع غالب و عمدهٔ معرفت او، خود دین بود. آن انسان همه چیزش را از دین می‌گرفت: اگر می‌خواست بداند که چه بکند و چه نکند، از دین می‌پرسید؛ اگر می‌خواست بداند که تاریخ بشر چه سیری داشته است، از دین می‌پرسید؛ اگر می‌خواست بداند که آسمانها و زمین چگونه‌اند، از دین می‌پرسید... دین همهٔ اینها را به او می‌گفت. مشکل از جایی شروع شد که بشر چندمنبعی شد و غیر از منبع دین، منابع دیگری هم سبز شدند و جوانه زدند و پا به عرصهٔ رقابت نهادند. آن منابع دستاوردهای مستقلی داشتند و این دستاوردهای مستقل رقیب اندیشه‌های دینی شدند و این رقابت

زلزله‌ای در وجود دینداران درافکند که تا امروز هم وجود دارد.

من شخصاً همیشه دنیای جدید را دنیای نظریات جدید می‌بینم. بقیهٔ چیزها فرع بر این است. برخورد با این افکار جدید است که مهم‌ترین فریضهٔ ماست. لذا اگر، مثلاً، بخواهیم دربارهٔ خاتمیّت بحث کنیم، نباید بگوییم فقه اسلامی برای همیشه به همهٔ مسائل و مشکلات عملی ما جواب می‌دهد، بلکه باید توضیح بدهیم که معرفت دینی، که از کتاب و سنت حاصل می‌شود، همیشه صحیح‌تر و برتر از هر معرفت دیگری است که از هر منبع دیگری به دست می‌آید. باید مسأله را این‌طور طرح کرد، نه اینکه آن را در دایرهٔ مشکلات عملی محدود کنیم. بالاخره پیامبری که ادعای پیامبری می‌کند باید در محدودهٔ رسالت خود حرفی بزند که هیچ‌وقت کهنه نشود، و همین امر نیز باعث می‌شود که ما این مسألهٔ تازه را مطرح کنیم که اساساً محدودهٔ رسالت کجاست. یعنی پیامبران اصلاً آمدند تا چه چیزی را بگویند. مگر همه چیز را به پای دین می‌توان نوشت و همه چیز را از دین انتظار می‌توان داشت؟ لذا بحث انتظارات از دین مطرح می‌شود. اینکه ما چه انتظاری باید از دین داشته باشیم، یکی از مسائل مهم دینداری معرفت‌اندیش است. آیا حل و بیان هر مسأله‌ای را باید از دین انتظار داشت یا اینکه بسیاری از مطالب که پیامبر گفته حتی اگر هم نمی‌گفت به پیامبری او لطمه نمی‌خورد، و بسیاری از چیزهایی که در قرآن آمده است اگر هم نبود به کتاب دین بودن و به قرآن بودن آن لطمه نمی‌زد؟ آخر خیلی از چیزها بالعَرَض وارد دین می‌شوند؛ یعنی مربوط به ذات و متن اصلی دین نیستند لکن به ضرورتهای تاریخی و اجتماعی به دین راه پیدا می‌کنند. ما باید هوشیارانه و متکلّمانه و معرفت‌شناسانه، این بخشهای ذاتی و عرضی را از یکدیکر جدا کنیم. باید بخش بیرونِ دین را از بخش درونِ دین جدا کنیم... و هکذا.

به هر حال، بیشترین مشکل را با جهان جدید، دینداری معرفت‌اندیش

دارد، زیرا این جهان برای او مسأله‌آفرین است. این مسأله‌آفرینی البته پایان‌ناپذیر است. گویی آدمی یک بار دیگر از بهشت طرد شده و به زمین هبوط کرده است و باید آمادهٔ برخورد و مواجهه با مشکلات جدید بشود. کسانی مثل شریعتی یا فضل‌الرحمان، یا حتی در یک قرن قبل کسی مثل مرحوم عبده، کم و بیش دریافته بودند که طوفانی فکری در این عالم می‌وزد و مشکل ما مسلمانها، و اصولاً مشکل همهٔ دینداران، مشکل عملی نیست، بلکه این طوفان فکری است که ما نمی‌توانیم خود را از آن کنار بکشیم و آن را نادیده بگیریم. حتّی در لایهٔ دینداری معیشت‌اندیش هم واقعاً مسأله صرفاً عملی نیست، زیرا بالاخره تمامی وسایل از دل یک فلسفه بیرون می‌آیند و شما وقتی می‌توانید با آن وسایل انس بگیرید و از آنها خوب استفاده کنید که کم و بیش با فرهنگ و فلسفهٔ آنها آشنا شده باشید، و الّا آن وسایل همیشه برای شما به صورت اموری بیگانه جلوه خواهند کرد و هیچ‌گاه جزو تمدن و فرهنگ و زندگی شما نخواهند شد، و لذا همواره در به کار گرفتن آنها مشکل خواهید داشت. گرفتاریها در جهان سوم همین است.

به سطح سوم از دینداری بپردازیم: دینداری تجربت‌اندیش. تفاوت دینداری تجربت‌اندیش با آن دو نوع دینداری در این است که دینداری نوع اول جزمی است؛ دومی حیرتی و شکّی است؛ و این سومی یقینی است. اگر دینداری معیشت‌اندیش و معرفت‌اندیش را به ترتیب متعلّق به بدن و مغز بدانیم، باید بگوییم دینداری تجربت‌اندیش متعلّق به قلب است. در این سطح، شریعتْ فردی می‌شود؛ ارتباط شخص با منابع دینی به ارتباطی شخصی مبدّل می‌گردد؛ شخص از فراق رهایی پیدا می‌کند و وارد دوران وصال می‌شود. در دینداری تجربت‌اندیش تجربهٔ دینی اُسّ و اساس و قائمهٔ دینداری فرد است. در این دینداری نحوهٔ پیروی شخص نیز از پیامبر تفاوت می‌یابد. فرد دیندار در این سطح، از تجارب و اذواق

پیامبر پیروی، بلکه در آنها شرکت می‌کند. برای او، خدا، گناه، قرآن، عبادت، فقه، و... همگی معنای دیگری می‌یابند و چهرهٔ جدیدی پیدا می‌کنند. این نحوه از دینداری به دلیل همین سرشتی که دارد البته متعلق به نوادر است. اکثریت دینداران در این مجموعه و در این کلاس جا نمی‌گیرند و به یکی از دو نوع دینداری دیگر تعلّق دارند.

دینداری تجربت‌اندیش و جهان مدرن

اما دینداری تجربت‌اندیش در جهان مدرن چه مشکلی پیدا خواهد کرد و چه نسبتی با این دنیا ایجاد خواهد کرد؟ دینداری تجربت‌اندیش اساساً متعلّق به فضایی اسطوره‌ای است. این دینداری به فضایی تعلق دارد که آدمی در آن این دنیا را به نحو دیگری می‌بیند: غیر قائم بر پای خود. دیندار تجربت‌اندیش بیش از اینکه جهان را به صورت یک جهان واقعی ببیند، آن را از جنس رؤیاها می‌بیند؛ مثل تصاویری که در آینه‌ها هستند. او احتیاج ذاتی موجودات، عدم استغنای آنها و عدم قیام آنها را به خودشان تجربه می‌کند و به رأی‌العین می‌بیند. جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم، مخصوصاً جهان مدرن، جهانی است که از آن اسطوره‌زدایی شده است. علم و فلسفهٔ جدید توجه ما را از عالم کبیر برگرفته‌اند و آن را معطوف به عالم صغیر کرده‌اند. علم برای اینکه باکفایت باشد باید چنین بکند؛ ولی این امر اصلاً بدین معنا نیست که در این جهان نیروها و عوامل دیگری وجود ندارند. شما که اهل علم تجزبی و آزمایشگاه هستید هیچ‌وقت فکر نمی‌کنید که اگر فلان آزمایش را در روز چهارشنبه انجام دهید به یک نتیجه می‌رسید و چنانچه آن را در روز پنجشنبه انجام دهید نتیجهٔ دیگری می‌گیرید. این امر بدون هیچ‌گونه اثبات و هیچ‌گونه بحثی، و بی‌آنکه حتی در جلسهٔ درسی به شما آموخته باشند، مورد پذیرش شماست. همین‌طور است فرض تأثیر مکان و محل آزمایش در نتیجهٔ آزمایش، که مثلاً آن را در

ایران انجام دهید یا در انگلستان. ذهنیّت ما به نحو بدیهی اینها را پذیرفته است. عقلانیّت مدرن معتقد است تنها نیروهایی که در پدیده‌ها دخالت دارند همین نیروهایی است که ما معتقدیم دخالت دارند. برای ما خنده‌آور است که کسی بگوید سفر روز چهارشنبه بد است و ازدواج روز جمعه خوب. این از پیش‌فرضهای دانش جدید است. اما بدانید که روزگاری این امر برای عقلای قوم، و نه عوام، بدیهی می‌نمود. آنان معتقد بودند که ما عالم صغیری هستیم که در دل یک عالم کبیر زندگی می‌کنیم و امکان ندارد که آن عالم کبیر در عالم صغیر اثر نگذارد. شما فکر می‌کنید طالع‌بینی، که امروزه آن را خرافه می‌دانند، از کجا برآمده بود؟ از اعتقاد به تأثیرات عناصری از عالم کبیر بر عالم صغیر؛ تأثیر بر سعادت ما، بر سلامت و بیماری ما، بر آزمایشهای ما، بر همه چیز. هیچ دلیلی هم وجود ندارد که بگوییم آن اعتقادات باطل بوده است (بلی، ابطال‌ناپذیر بوده است). ولی یک نکته هست: علم تجربی برای اینکه موفق باشد و بتواند عناصر را کنترل کند باید شرّ عالم کبیر را از سر خود کوتاه کند. این یک تصمیم عملی است نه یک تصمیم نظری. هیچ برهان نظری ثابت نکرده که عالم کبیر هیچکاره است و مثلاً خورشید هیچ دخالتی در سلامت و سعادت ما ندارد. ولی شما برای عمل باید این تصمیم را بگیرید. شما بالاخره باید در جایی دایره‌ای را معیّن بکنید و بگویید من پایم را از این دایره بیرون نمی‌گذارم. یک طبیب، یک فیزیکدان، یک شیمیدان، یک تکنولوژیست، ناچار است این کار را بکند. درست مثل پادشاهی که اگر امپراتوری خود را خیلی توسعه بدهد حکومتش بی‌کفایت خواهد شد؛ لذا دایرهٔ فتوحات و قلمرو کشور خود را محدود می‌کند تا مؤثرتر حکومت کند. در جهان جدید، علم دقیقاً چنین تصمیم عملیی گرفته است. ما در علم، چه در اثبات قوانین و چه در ابطال آنها، به تجربه نیازمندیم. تجربه یعنی کم و زیاد کردن و حذف و اضافهٔ عواملی که

می‌پنداریم در حصول نتیجه‌ای دخیل‌اند. اما آن عوامل را ما باید فرض بکنیم که چه‌ها هستند. بر هیچ پدیده‌ای نوشته نشده است که چه عواملی حتماً در آن دخیل‌اند و چه عواملی احتمالاً دخیل‌اند و چه عواملی اصلاً دخیل نیستند. شما باید همهٔ عوامل را امتحان بکنید تا دریابید که دخیل هستند یا نیستند. اما اینکه پیشاپیش بگوییم من خودم می‌دانم که فلان عامل دخیل نیست، این دیگر یک تصمیم تجربی و علمی نیست، بلکه صرفاً تصمیمی عملی و پراگماتیستی است که برای کفایت آزمایشهایمان گرفته‌ایم. علم جدید دقیقاً همین کار را کرده است. علم جدید با این تصمیم عملی خود ـ که البته هیچ‌وقت آن را به ما نمی‌گوید، اما وقتی به دانشگاه می‌رویم و درس می‌خوانیم خود بخود آن را به ما تزریق می‌کند ـ جهان صغیر را به ما داده و آن را به جای جهان کبیر نشانده است. در همین جا یکی از دوستان سؤالی در مورد دعا کرد که به وضوح از همین ذهنیت برمی‌خاست؛ ذهنیتی که معتقد است هر عاملی که می‌خواهد در این جهان مؤثر باشد باید از جنس همین عوامل عالم صغیر باشد. منظور ماکس وبر از اینکه می‌گفت در جهان جدید اتفاقی افتاده به نام demistification، همین بود. ما در عالمی از رازها زندگی نمی‌کنیم. این دنیا راززدایی و اسطوره‌زدایی شده است. تلقّی و تصوّر ما این است که هیچ رازی در این عالم نیست. اگر هم چیزی نامعلوم است بالاخره فردا معلوم می‌شود و از آن پرده‌برداری می‌کنند. در چنین عالمی تجربهٔ دینی داشتن بسیار دشوار است. حال، بلایی که این دنیای مدرن بر سر دینداری تجربت‌اندیش آورده از همین راه بوده است. یعنی، جهان را چنان اسطوره‌زدایی و راززدایی کرده که اساساً ذهن و روح آدمیان دیگر آمادگی تجربهٔ دینی را ندارد. جهان جدید تجربهٔ دینی را انکار نکرده، بلکه این آمادگی ذهنی و روانی را از دینداران ستانده است. چنین نیست که نظریاتی آمده باشد که بطلان تجربهٔ دینی را اثبات کرده باشند. اینکه در

مورد خاتمیّت گفتم که خاک تاریخ دیگر پیامبرپرور نیست، به این معناست که امروزه امکان حصول تجربه‌های دینی مشکل شده، و امکان حصول تجربه‌های دینی پیامبرانه اصلاً ناممکن شده است. پیامبری هم یک تجربهٔ دینی است، منتها در رفعت و اوجی مخصوص به خود. این تجربه‌های دینی در سطوح پایین‌تر، در دامنه‌ها و در پایین‌تر از قله‌ها، برای همه ممکن است. به قول مولوی:

نه نجوم است و نه رمل است و نه خواب
وحی حق، واللّه اعلم بالصّواب
از پی روپوش عامه در بیان
وحی دل گویند آن را صوفیان[۲]

یقیناً وحیِ این بنی‌آدمی که مورد تکریم الهی‌اند از وحی زنبور کمتر نیست. لذا، این وحی اختصاص به پیامبران ندارد و همه می‌توانند در سطوح و درجات مختلف مشمول این وحی شوند.

این که کرّمناست و بالا می‌رود　　وحیش از زنبور کمتر کی بود[۳]



مؤمنا ینظر بنوراللّه شدی از خطا　　و سهو آمن بیرون آمدی[۴]

ولی این پذیرای وحی شدن و دلی آمادهٔ گرفتن وحی داشتن، و به قول مولوی پنبهٔ وسواس را از گوش بیرون کشیدن،

پنبهٔ وسواس بیرون کن ز گوش
تا به گوشَت آید از گردون خروش[۵]

---

۲. مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۱۸۵۱ ـ ۱۸۵۲.
۳. مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۱۲۳۱.
۴. مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۸۵۴.
۵. مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۹۴۳.

راحت و مجّانی حاصل نمی‌شود، بلکه مقدماتی لازم دارد. پاره‌ای از این مقدمات و شرایط، درونی و فردی است؛ پاره‌ای از آنها نیز شرایط تاریخی، دورانی، تمدنی و فرهنگی است. آنچه به آدمی، یعنی به فرد، مربوط می‌شود، یک نوع پاکیهایی است که شخص باید داشته باشد. به تعبیر روایات، ملائکه وارد خانه‌ای که سگ در آن باشد نمی‌شوند. از طرف دیگر، به لحاظ شرایط تمدنی، تاریخی، فرهنگی و اجتماعی هم که اصولاً آدمی باید در فضایی بزرگ شده و بار آمده باشد که بتواند نگاه قدسی و رازآلود به این عالم باز کند. عالم کبیر باید بر پا و در کار باشد. اکنون کاروان فرهنگی ـ تاریخی بشریت به بیابانی وارد شده که در آن آب پیدا نمی‌شود و همه کمابیش تشنه‌اند. حکایت تاریخ جدید چنین حکایتی است. این راززدایی که در عالم اتفاق افتاده، باعث شده است که خاک تمدن نه تنها پیامبرپرور نباشد، بلکه حتی به نگاه قدسی به عالم هم راه ندهد و تجربهٔ دینی را یا نیامدنی بکند یا دیرآمدنی. در چنین وضعیتی بازار مدّعیان کاذب رواج می‌گیرد؛ چون عطش و نیاز هست اما آب نیست. دینداری تجربت‌اندیش با چنین مسأله‌ای روبروست.

مسأله آخرالزمان از منظر دین‌ورزی تجربت‌اندیش

در مورد دینداری معرفت‌اندیش و معیشت‌اندیش مثال خاتمیت را مطرح کردم. در اینجا خوب است که به بحث آخرالزمان اشاره‌ای بکنیم. مسألهٔ آخرالزمان مسألهٔ همهٔ ادیان بوده است. می‌دانید که ادیان همیشه با مقولات کلانی سر و کار داشتند؛ برخلاف علم، یا حتی برخلاف فلسفه آنالیتیک، که با مسائل خُرد سر و کار دارند. ادیان لقمه‌های درشت برمی‌داشتند و از چیزهایی مثل خدا، کل تاریخ، کل بشر، خلقت، و امثال آن صحبت می‌کنند. یکی از این بحثها نیز بحث آخرالزمان است. عموم ادیان در این مورد حرف دارند. انسان بالاخره همواره راجع به سرنوشت

و آخر و عاقبتش، چه فردی و چه جمعی، می‌اندیشد. سخن ادیان، لااقل در یهودیت، و خصوصاً در مسیحیت و در اسلام، این بوده که تاریخ بشر پایانی دینی دارد. مسلمانان معتقدند کسی از تبار پیامبر اسلام خواهد آمد. مسیحیان معتقدند خود مسیح از آسمان به زمین خواهد آمد. به جزئیات این مسائل کاری نداریم. شما به این نکته توجه کنید که در همهٔ این اعتقادات نقطهٔ مشترکی وجود دارد. این نقطهٔ مشترک عبارت است از اینکه کسانی می‌آیند که حاملان تجربهٔ دینی‌اند. یعنی، آن منجیهای موعود که در آخرالزمان می‌آیند، فیلسوف یا سیاستمدار یا فقیه نیستند. دنیا ظاهراً فیلسوف و فقیه و سیاستمدار کم ندارد. بنابراین، اگر بناست تحوّلی اساسی در تاریخ بشر رخ بدهد، لازم نیست که مثلاً سیاستمدار بزرگی بیاید و تئوری سیاسی بزرگی بیاورد یا یک کار سیاسی بزرگ انجام بدهد و دنیا را زیر و رو بکند. این‌طور نیست. در آخرالزمان کسانی می‌آیند که اتفاقاً این اوصاف را ندارند، بلکه واجد اوصاف پیامبرانه‌اند. کسانی که می‌آیند، دنیا را چنان عوض می‌کنند که دوباره تجربهٔ دینی در آن میسّر شود. این همان چیزی است که ما اکنون بسیار کم داریم، و البته به آن بسیار نیازمندیم. در سطح دینداری تجربت‌اندیش مسألهٔ آخرالزمان چنین است.

مخلص کلام، ماندن در سطحِ نخستینِ دین‌ورزی و سطحِ نخستینِ شناخت از جهان حاضر، نه یک زندگی دیندارانهٔ موفقِ فردی را در این جهان نصیب ما خواهد کرد و نه یک زندگی دیندارانهٔ موفق جمعی و سیاسی را. حل مشکل دین با جهان جدید، باید در هر سه سطح مذکور توأماً و به نحو موازی صورت بگیرد، و در آن صورت است که می‌توان آمادهٔ ورود به دنیای جدید شد.

پرسش و پاسخ

■ آیا دینداری معیشت‌اندیش نکتهٔ مثبتی ندارد؟

▫ من نمی‌دانم منظور شما از «نکتهٔ مثبت» چیست. در دینداری معیشت‌اندیش، شخص به نحوی با دنیای جدید کنار می‌آید و یاد می‌گیرد که یک زندگی دیندارانهٔ عملیِ متوسطی در این عالم داشته باشد. بیش از آن انتظار نباید داشت.

■ آیا هر چه را علم نتوانست پاسخ گوید، باید به سراغ دین رفت؟

▫ دین و علم اصولاً همنشین و همردیف نیستند تا انسان بپندارد که مشکلی وجود دارد که بخشی از آن را علم انجام می‌دهد و بخش دیگرش را دین. چنین شرکت سهامی یا همکاریی میان این دو وجود ندارد. این دو نمی‌خواسته‌اند تعلیم واحدی بدهند تا بگوییم یکی نقص دیگری را می‌پوشاند.

نزاعی که میان علم و دین رخ داد، به خاطر حرفهایی بود که دین زده بود ولی واقعاً حرفهای دین نبود. چنین نیست که هر سخنی که پیامبر گفته، یا در قرآن آمده، دینی باشد. برخی از اینها بالعَرَض‌اند. یعنی به ضرورت تاریخی وارد دین شده‌اند. دین می‌توانست از آنها تهی باشد اما باز هم دین باشد. نمونه‌اش کتابهایی است به نام *طبّ‌الرضا*، *طبّ‌الصّادق*، *طبّ‌النّبی*، که در آنها دستورهای طبی ذکر شده است. حتی اگر اینها موثّق و درست هم باشد، دینی نیستند و هیچ کس از پیشوایان دین انتظار طبابت نداشته است. اینها بالعرض حضور دارند. ممکن است کسی سؤالی از آنها کرده باشد و آنها هم جوابی داده باشند. این آراء علمی که در کتاب مقدس، و همچنین در قرآن آمده، همه از همین جنس است. یکی از مطالبی که از گالیله نقل شده، و به نظر من هنوز هم سخن استواری است و نشانهٔ فهم دقیق این مرد است، این است که وی در پایان نزاعهایی که با کلیسا داشت، سخن خود را جمع‌بندی کرد و گفت، خلاصهٔ حرف من این

است که ادیان آمده‌اند تا بگویند ما چگونه به آسمانها (یعنی بهشت) می‌رویم نه اینکه آسمانها چگونه می‌روند (یعنی حرکت می‌کنند). یعنی اصلی‌ترین وظیفهٔ ادیان نشان دادن راه سعادت است. حالا در این مسیر و به نحو بالعرض چه بسا چیزی هم راجع به خورشید گفته باشند که از قضا راست یا ناراست باشد.

■ **شخص مؤمن چه حقّی دارد که وقتی در مقابل دین قرار می‌گیرد خط‌کشی کند و بگوید که این ذاتی است و آن عَرَضی، یا این اصلی است و آن فرعی؟ آیا ما اجازهٔ چنین برخورد انتخابگرانه‌ای را با معارف دینی داریم؟**

□ سؤال خوبی است. من در ابتدا نظر شما را به گذشتهٔ تاریخ دین و سنّت دینی جلب می‌کنم. می‌بینید که نظیر این خط‌کشیها در آنجا هم وجود داشته است. مفسّران گفته‌اند بعضی از عبارات قرآن مَجازی، و بقیه غیر مَجازی است. این تقسیم‌بندی را نه پیامبر صورت داده و نه در خود قرآن گفته شده است. این اقتضای فهم و فنّ تفسیر است. گروهی به نام ظاهریّه بودند که می‌گفتند خداوند مجاز نمی‌گوید، ولی آنها در تفسیر قرآن مشکل پیدا کردند. این تقسیم‌بندی به مجازی و غیر مجازی، تقسیم‌بندیی است که مفسران و مؤمنان و دین‌شناسان کرده‌اند، و ناچار هم بوده‌اند. از این نمونه‌ها بسیار فراوان است. لذا مؤمنان چنین حقهایی دارند. اصلاً به قوّت یا ضعف ایمانی برنمی‌گردد. شما برای فهم هر مقوله‌ای باید با مشتی ابزار و ادوات وارد شوید. یکی از این خط‌کشیها همین قصهٔ ذاتی و عرضی است. شما به قوّت استدلالی که پشت سر این تقسیم‌بندی هست توجه کنید. اگر آن استدلال قوی باشد، دیگر به کار گرفتن آن در مورد قرآن یا هر چیز دیگری بلااشکال است.

■ **آیا دینداری معیشت‌اندیش متعلّق به عوام است یا عالمان هم به آن رو می‌آورند؟ همچنین، آیا در فقه نمی‌توان برای این عالم برنامه‌ای طرح و تنظیم کرد؟**

□ عامیانه و عالمانه بودنش بستگی دارد به افرادی که به این نحوهٔ از دینداری تمسّک می‌ورزند. برداشتهای برخی از آنها عالمانه‌تر از دیگران است. ولی مهم‌ترین محور و قائمه در این نحوه از دینداری همین دنیااندیشی یا مصلحت‌اندیشی یا معیشت‌اندیشی است. این امر در همهٔ انواع این نوع دینداری وجود دارد؛ چه عالمانه‌اش و چه عامیانه‌اش.

اما دربارهٔ فقه. من در نوشته‌های خود آورده‌ام که فقه، حکم می‌دهد ولی برنامه نمی‌دهد. در جهان قدیم که زندگی خیلی ساده بود، حکمهای فقهی تقریباً مثل برنامه‌های عملی و سیاسی بود و این دو خیلی نزدیک به هم بودند؛ و همین بود که عده‌ای را به گمان افکند که بگویند فقه همیشه هم برنامه می‌دهد و هم حکم.

■ **آیا ما به عقل انسان اعتماد داریم یا نه؟ آیا این عقل قابل اعتماد است؟**

□ مولوی می‌گفت:

هم ترازو را ترازو راست کرد　　　هم ترازو را ترازو کاست کرد[۶]

محدودیتهای عقل را هم خود عقل نشان می‌دهد. ما هیچ سرمایه یا چراغ دیگری جز عقل نداریم. شما وقتی که چراغ در دست دارید، این چراغ هم به شما می‌گوید که تا کجا را روشن می‌کند و هم می‌گوید تا کجا را روشن نمی‌کند. خود چراغ، هم حکم مثبت را دربارهٔ خودش می‌گوید و هم حکم منفی را. هم محدودیتش را می‌گوید و هم توانایی‌اش را.

در مورد عقل، کسی نمی‌تواند بیاید و به ما بگوید که به فرمان من تا اینجا کار عقل است و از اینجا به بعد کار غیر عقل است. این را خود عقل به ما می‌گوید؛ منتها عقل جمعی. همین بحثهایی که ما در اینجا می‌کنیم بحثهای عقلی جمعی است.

خلاصه، پاسخ شما این است که بله، ما به عقل انسان اعتماد داریم. ما

---

۶. مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۲۲.

اصلاً جز عقل چیز دیگری نداریم که بخواهیم به آن تکیه بکنیم. اما، چنانکه قبلاً گفتم، نباید فراموش کنیم که عقل خودش گاهی در بند است و گاهی آزاد است. عقل هم گاهی اسیر می‌شود، و این از مهم‌ترین تعالیم یا تنبیهات و توجهات انبیاست. مولوی که می‌گفت:

چون به آزادی نبوت هادی است
مؤمنان را ز انبیا آزادی است[۷]

منظورش همین بود. او می‌گفت اصلی‌ترین پیام پیامبران آزادی است. منظور او آزادی عقل بود. می‌گفت که پیغمبران آمده‌اند تا بگویند عقلتان را آزاد کنید. عقلهای اسیر، عقلهای در بند، حتی وقتی در کنار هم قرار بگیرند، محصولشان محصول ضعیف یا محصول خطرناکی است. آن بند عبارت است از بند هوی و هوس و غرض و طمع و ترس و... قبلاً هم گفتم که آدمی فقط عقل نیست. انسان دو شاخهٔ شخصیتی دارد: یکی عقل او و دیگری مادون عقل او، یعنی عواطف و خواسته‌ها و امیال و اغراضش. اینها هم قوی هستند، و بلکه گاهی قوی‌تر از عقل‌اند و عقل را تحت‌الشعاع قرار می‌دهند. ما به نگاهی نیاز داریم که هم به عقل ما احترام بگذارد و هم برای آزاد کردن عقل ما کوشش کند. عقلهای گرفتار که کنار هم بنشینند گاهی گرفتاری بیشتری ایجاد می‌کنند. این خیلی مهم است و همان چیزی است که انسانِ امروز آن را فراموش کرده است. به نظر من در دوران جدید مهم‌ترین غفلتی که رخ داده همین است. اقبال لاهوری می‌گفت:

از من ای باد صبا، گوی به دانای فرنگ
عقل تا بال گشودست گرفتارتر است

---

۷. مثنوی، دفتر ششم، بیت ۴۵۴۰.

عجب این نیست که اعجاز مسیحا داری
عجب این است که بیمار تو بیمارتر است

آن اتفاقی که در تمدن نوین مغرب‌زمین و در سکولاریسم افتاده، یعنی حرمت نهادن به عقل، چیز بدی نیست (حداقل از نظر من چیز بدی نیست). اما عقل را ضمناً آزاد هم باید کرد. این آن چیزی است که مورد غفلت است. اتفاقاً پیغمبران دقیقاً همین جاها به داد ما می‌رسند. بانگ مهم آنها در جهان همین بوده است: آزاد کردن عقل فردی و جمعی از اسارت عقل‌ستیزان.

ای شهان کشتیم ما خصم برون
ماند خصمی زو بَتَر در اندرون
کشتن این کار عقل و هوش نیست
شیر باطن سُخرهٔ خرگوش نیست
دوزخ است این نفس و دوزخ اژدهاست
کو به دریاها نگردد کمّ و کاست
هفت دریا را در آشامد هنوز
کم نگردد سوزش آن خلق‌سوز
چونکه واگشتم ز پیکار برون
روی آوردم به پیکار درون
قَد رَجَعنا من جهاد الاصغریم
با نبی اندر جهاد اکبریم[۸]

این نکتهٔ بسیار اساسی و مهمی است. بی‌جهت نبود که عرفای ما همیشه دو صفت و دو کار را مهم‌ترین کار برای آدمی می‌دانستند:

---

۸. مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۳۷۶ - ۱۳۷۹ و ۱۳۸۹ - ۱۳۹۰.

مجاهدت با نفس، شفقت بر خلق. انسان در جنگ درونی با خودش سخت می‌گیرد تا بر دیگران آسان بگیرد. برای سهولت شفقت بر خلق باید مجاهدت با نفس کرد. عبادت، و مفهوم خدا را در میان آوردن، بهترین راه است برای اینکه آدمی سرکشیهای خود را بکوبد. این انسان سرکش، اگر خدایی در کار نباشد خودش خدایی می‌کند. این همان اتفاقی است که در این دنیا افتاده است. انسان بالاخره باید در جایی سر خود را خم کند، والّا سرکشی او دنیا را به آتش خواهد کشید. ما به عقل احترام می‌گذاریم؛ به آزادی بیرونی هم بسیار احترام می‌گذاریم؛ به نفی استثمار و استبداد هم همّت می‌گماریم؛ همهٔ اینها بسیار خوب است. ولی داد یک امر فراموش شده را هم می‌ستانیم: آزاد کردن عقل. این آزاد کردن عقل کاری است که مکتب انبیا به آدمیان آموخته است و سکولاریسم فاقد آن است. باز هم به قول مولانا:

ساحرهٔ دنیا قوی دانا زنی است — حلّ سحر او به پای عامه نیست
ور گشادی عقد او را عقل‌ها — انبیا را کی فرستادی خدا؟[9]

---

۹. مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۳۱۹۵ ـ ۳۱۹۶.

سه گونه قرائت از سنت در عصر مدرنیته*

محمد مجتهد شبستری

موضوع سخن من سه گونه قرائت از سنت در عصر تجدد از سوی متألهان مسیحی است. پیش از بیان اصل بحث، توضیح مختصری دربارهٔ زمینهٔ تاریخی و اجتماعی پیدایش این بحث و این پدیده ذکر می‌کنم.

نکتهٔ اول این است که پرسش از چگونگی برخورد با سنت در عصر تجدد، که به سه گونه قرائت از سنت در میان متألهان مسیحی منتهی شده، اصولاً در بستر تاریخی ـ دینی مغرب‌زمین به وجود آمده است. سنت مغرب‌زمین یک ویژگی خاص دارد، و آن این است که سنت مغرب‌زمین ذاتاً یک سنت تاریخی ـ دینی است. و بلکه باید تعبیر «دینی» را مقدم بکنیم و بگوییم یک سنت ذاتاً دینی ـ تاریخی است.[1]

در صورتی می‌توانیم بفهمیم که ذاتاً دینی بودن سنت مسیحی مغرب‌زمین به چه معناست که اجمالاً بدانیم اساس ایمان مسیحی

---

*. القا شده در مؤسسهٔ معرفت و پژوهش ۷۹/۱۱/۶.

۱. درست در همین جاست که من تردید دارم که بتوان گفت همان واقعیت از سنت که در مغرب‌زمین مسیحی وجود داشته، در جهان اسلام هم وجود دارد. در اینجا این سؤال وجود دارد که آیا سنت در جهان اسلام، یک سنت ذاتاً دینی ـ تاریخی است یا اینکه یک سنت انسانیِ غیر دینی عرفی است که رنگ دینی به خود گرفته است؟ این دو مسأله با یکدیگر فرق دارند.

چیست. لذا در اینجا تعریف مختصری را از ایمان مسیحی بیان می‌کنم.

معنای ایمان مسیحی

اصل و اساس ایمان مسیحی این است که خداوند در یک زمان تاریخی معین، ضمن یک فعلِ خبردادن از خود به وسیله عیسی مسیح، بر انسانها ظاهر شده، دربارهٔ آنان داوری نهایی کرده، و آنها را آمرزیده و از فنا نجات داده است. این حادثهٔ تاریخی گرچه در زمان معینی رخ داده، ولی در واقع برای همیشه و همهٔ زمانها رخ داده است. یعنی، تأثیر این حادثه ابدی است. این حادثهٔ اِخبار خداوند از خود، به وسیله شاهدان این حادثهٔ تاریخی، یعنی حواریون عیسی مسیح، به صورت گزارشهای ایمانی به نسلهای پسین منتقل گردیده است. این انتقال باید دائماً استمرار یابد. این انتقال دادن مستمر، که هدف آن نجات یافتن همهٔ نسلها در همهٔ عصرهاست، خود عبارت است از تحقق و ادامهٔ یک سنت مستمر دینی ـ تاریخی که همیشه حامل اِخبار خداوند از خود است. در هر عصر، فهم مسألهٔ اِخبار خداوند از خود به وسیلهٔ مسیح، تنها به صورت فهم این سنت تاریخی مستمر میسّر می‌شود. مسیحیان، که در داخل این سنت دینی ـ تاریخی مستمر قرار دارند، این سنت را در هر عصر فهم می‌کنند. در هر عصر، مسیحی بودن عبارت است از فهم این سنت مستمر ذاتاً دینی تدریجی. فهم عبارت است از رویارو شدن با مژدهٔ خداوند؛ یعنی اِخبار خداوند از خود در داخل این سنت. این چکیده‌ای است از پایه و اساس تفکر تئولوژیک مسیحیت دربارهٔ اساس ایمان، و شرح آن بحثهای بسیار طولانی لازم دارد.

آنچه می‌خواهم نظر شما را به آن جلب کنم این است که سنت دینی ـ تاریخی در مسیحیت این نیست که انسانها زندگی خودشان را

مـــی‌کنند و فـــرهنگ خـــودشان را خـــودشان مـــی‌سازند و از طـریق فرهنگ‌سازی، سنتی به وجود می‌آید و در آن سنت آداب و رسومی پدید می‌آید و راههای زندگی شناخته می‌شود و هر انسانی در داخل آن سنت، سنت‌مند می‌شود و به این طریق سنت ادامـه پـیدا مـی‌کند؛ مـنتها بـرای انسانهایی که این‌گونه هستند بشارتی هم از آسمان آمده است که شما چه بکنید و چه نکنید؛ چه فکری داشته باشید و چه فکری نداشته باشید؛ و آخرتتان چیست. معنی سنت مسیحی اصلاً این نیست. سنت مسیحی، همان‌طور که گفتم، به کلی معنای دیگری دارد. سنت مسیحی این است که انسانها هیچ‌کاره‌اند؛ برای انسان به صـورت ابـتدائی از سـوی خـداونـد سنت‌سازی شده و این سنت‌سازی این‌گونه انجام شده که عیسی مسیح، فرزند خدا، وارد تاریخ شده و از طریق این ورود، همه چیز برای انسـان ساخته و پرداخته شده است. در تـفکر مسـیحی، تأثیری کـه ایـن ورود خداوند در تاریخ گذاشته، این بوده که فکر و عمل را معین کرده و به درون آدمی شکل داده است. به این معناست که مسیحی سنتی همیشه این‌طور فکر می‌کرده، و الان هم این‌طور فکر می‌کند، کـه در یک تـاریخ قـدسی زندگی می‌کند. تعبیر «تاریخ قـدسی» را مـی‌توانـید در بسیاری از مـتون ملاحظه کنید.

مسیحی سنتی در یک تاریخ قدسی زندگی می‌کند، و به همین جهت نیز در میان آنها این مسائل به وجود آمده که تاریخ عرفی چیست؛ تاریخ قدسی چیست؛ و نسبت آن تاریخ قدسی با تاریخ عرفی چیست. پس این خداوند است که با ورود خـود در تـاریخ سـنت را مـی‌سازد. تـاریخ در اندیشهٔ مسیحی به شکل افقی تصور می‌شود؛ به این معنا که آن تاریخ، که با ظهور عیسی مسیح آغاز شده، به نقطهٔ پایانی منتقل خواهد شـد و آن نقطهٔ پایان هم ظهور ملکوت خداوند است. این توضیحی بود دربارهٔ اینکه سنت در غرب مسیحی چه بوده است. اینکه آیا سـنت بـه ایـن مـعنا در

اسلام وجود داشته یا نه، سخت محل تأمل است. مطالعات بنده نشان می‌دهد که ما سنت به این معنا در جهان اسلام نداشته‌ایم. سنت در جهان اسلام آنتروپولوژیک[2] بوده است. یعنی، سنتی غیر قدسی بوده که رنگ دینی به خود گرفته است. به بیان دیگر، امر و نهیها و راهنماییهایی از طریق وحی می‌آمده و در این سنت فکر و رنگ خاصی را غالب کرده است. به همین جهت است که تاریخ قدسی در میان عموم مسلمانان معنا نداشته است. بنابراین، وقتی که گفته می‌شود در عصر تجدد چه نوع رویکردهایی به سنت رخ داده، منظور این سنتِ ذاتاً دینیِ تاریخیِ مسیحیت است.

تجدّد و ویژگیهای آن

در نگاهی کلی به تجدد، آن را یک انفجار غیر قابل احاطه و غیر قابل درک در گسترهٔ زندگی انسانی می‌یابیم. گویی در دورهٔ تجدد، خود زندگی انسانی گسترش پیدا کرده است. در دورهٔ تجدد، ابعادی در زندگی انسانی دیده و کشف شده ــ و می‌شود ــ که قبلاً به هیچ وجه دیده نمی‌شد. بنابراین، به یک معنا می‌توانیم بگوییم که تجدد، انفجار گسترهٔ زندگی آدمی است.

گفته شده است که در این روند انفجار گسترهٔ زندگی آدمی، دائماً وضعیتی[3] جدید برای آدمی به وجود می‌آید. مدرنیته یک وضعیت است؛ همان‌طور که سنت نیز یک وضعیت بود. مدرنیته وضعیتی انسانی است که در آن دائماً میان آن منابع نیروییِ مربوط به زندگی که آدمی در اختیار داشته، ولی دارد از کار می‌افتد، و منابع نیرویی زنده و کارآمدتر که آدمی

---

2. anthropologic

۳. وضعیت (situation) یک اصطلاح جدید است. ما در فلسفهٔ کلاسیک خودمان تعبیر «وضعیت» نداریم. اگزیستانسیالیست‌ها بودند که این تعبیر را مطرح کردند.

آنها را کشف می‌کند، نسبتی برقرار می‌شود. گویی وضعیت مدرنیته مثل کنار گذاشتن اجساد مرده و پیدا کردن اجساد زنده است. آدمی در هر بخش از زندگی که منابع نیروی وی در آنجا کارآمدی خود را از دست می‌دهد، با منابع نیروی کارآمدتر که در این گسترهٔ زندگی انسانی کشف می‌شوند نسبتی برقرار می‌کند. این وضعیت یک وضعیت اختیاری نیست. این وضعیتها به صورتهای گوناگونی تحقق پیدا می‌کنند و زندگی انسان را تسخیر می‌کنند. یعنی، یک دینامیک حیاتی در وقوع روند تجدد وجود دارد.

مشخصهٔ دیگر این است که در این روند، جهان خارج از انسان دائماً زیر سؤال می‌رود و جهان درون انسان دائماً پیچیده‌تر می‌شود. وقتی که منابع نیروی زندگی که در جهان وجود داشته و انسان از آن بهره می‌برده، کارآمدی خود را از دست می‌دهد، جهان خارج نیز زیر سؤال می‌رود. به این ترتیب، امتیازات اجتماعی، سیاسی، دینی، و فرهنگی نیز زیر سؤال می‌روند، چون همهٔ اینها کارآمدی خود را از دست می‌دهند و انسان احساس می‌کند که مثلاً با آن قانون قبل نمی‌تواند زندگی کند و باید قانون دیگری پیدا کند؛ با آن نهاد سیاسی نمی‌تواند زندگی کند و باید نهاد سیاسی دیگری پیدا کند؛ با آن سیستم تربیتی نمی‌تواند زندگی کند و باید سیستم دیگری پیدا کند. اینها واقعیاتی هستند که بیرون از انسان‌اند. در مدرنیته، اینها دائماً زیر سؤال می‌روند. با زیر سؤال رفتن اینها، پیچیدگیهای درون آدمی مرتباً بیشتر می‌شود. بعد ذهنی آدمی مرتباً پیچیده‌تر می‌شود، برای اینکه انسان دائماً باید جمع و تفریق بکند؛ و این جمع و تفریق، چیزی است که در سنت وجود ندارد. در زندگی سنتی، به دلیل هماهنگی کاملی که بین درون انسان و بیرون او وجود دارد، و به خاطر اینکه بیرون انسان بسیار آرام و محکم است و انسان در آغوش آنچه بیرون از اوست مثل کودکی آرام لمیده و در فکر هیچ چیز نیست و تطابق

کاملی بین درون و برون آدمی وجود دارد، همه چیز سر جای خود قرار دارد. این آرامش و استحکام را وضعیت مطمئن می‌نامند. ولی وقتی آنچه در بیرون آدمی وجود دارد به ترتیب زیر سؤال رفت و اطراف انسان نامطمئن شد، اثر این نامطمئن بودن بر درون انسان این است که باید جمع و تفریق کند تا ببیند که چگونه می‌تواند دوباره وضعیتی نسبتاً اطمینان‌بخش برای خود بیابد و چگونه می‌تواند به نوعی بین درون و بیرون هماهنگی ایجاد کند: در بیرون واقعیتهایی ایجاد کند که با درون تطابق پیدا کند و در درون وضعیتی داشته باشد که با بیرون تطابق بیابد. زیر سؤال رفتن جهان خارج و پیچیده شدن جهان داخلی انسان، از مشخصات مهم مدرنیته است و درست بر همین اساس است که تجدد امکانهای انتخاب را بسیار زیاد می‌کند. این است آن نقطه‌ای که به رویکردهای جدید به سنت منتهی می‌شود. اما چرا امکانهای انتخاب بسیار زیاد می‌شود؟ برای اینکه با نامطمئن شدن جهان خارج از انسان، تجربهٔ تقدیر و قسمت و سرنوشت ازلی از آدمی گرفته می‌شود. انسان در سنت تجربه‌ای داشته به نام تجربهٔ تقدیر و جهانِ از پیش ساخته شده با حساب و کتاب منظم که از آن به شکلهای مختلف تعبیر شده است؛ مثلاً جهان معقول: جهانی که عقلی را در خود نشان می‌دهد. در تجربهٔ تقدیری، جهان، معقول و دارای حساب و کتاب دیده می‌شود. برای هر چیزی جایی معین شده و انسان هم در آن جایگاهی دارد. همه چیز تقدیرشده است. البته آدمی می‌تواند در پاره‌ای از این امور تقدیری هم تصرفاتی بکند، اما آن تصرفات در چهارچوبهای تقدیرشده مقدور است. به همین جهت بود که در گذشته مسألهٔ جبر و اختیار را این‌طور حل می‌کردند که می‌گفتند انسان می‌تواند داخل چهارچوبهایی که از قبل تعیین شده و قابل تغییر و تبدیل نیست، کارهایی انجام دهد. قلمرو تغییرات کم و زیاد قلمرو اختیاری اوست و آن چهارچوب، چهارچوب تقدیری است. قضا و قدر را

هم این‌طور می‌فهمیدند. این تجربهٔ تقدیری ــ چه در تفکر، چه در دین، و چه در زندگی ــ در عصر مدرنیته از میان رفته است. برای انسانهای مدرن، یعنی انسانهایی که در متن تجدد زندگی می‌کنند،[۴] تقدیر معنا ندارد. مثلاً، برای تفکر چهارچوب وجود ندارد. سابقاً تصور می‌شد که تفکر در داخل چهارچوبی است که آن چهارچوب قبل از فکرکننده است: آن چهارچوب در هستی است و فکرکننده سعی می‌کند آن چهارچوب و همچنین روابط وجود را کشف کند. به همین جهت بود که حقیقت چنین معنا شد: حقیقت مساوی است با موجود؛ و کذب مساوی است با معدوم. فلسفه نیز به عنوان علم به احکام و احوال موجودات، از آن نظر که موجود هستند، تعریف می‌شد و بدین ترتیب تقدیری در تفکر قائل بودند. الان دیگر برای تفکر چهارچوب وجود ندارد. در مورد دین هم تصور می‌شد که دین چهارچوب و حقیقتی دارد که آدمی باید آن را بشناسد. برای انسان جدید در دین نیز دیگر مسأله چهارچوب مطرح نمی‌شود. امروزه انسان جدید، انسانی است که در بیابان بی‌نهایتی پرتاپ شده و در آنجا باید خود را پیدا کند و با مسئولیت خود زندگی کند و معین کند که چگونه می‌خواهد زندگی کند ــ همان که اگزیستانسیالیسم آن را مطرح کرده است. زندگی چهارچوب ندارد و آدمی باید به آن چهارچوب بدهد. در یک چنین وضعیتی تمام اتوریته‌هایی[5] که آدمی به آنها تکیه می‌کرد فروریخته است. جهان بیرون از انسان که نامطمئن می‌شود، یعنی اتوریته‌ها فرو می‌ریزد. مرجعیتهایی که انسان در پرتو آنها زندگی می‌کرده، فرو ریخته است. این مرجعیتها شکلهای مختلف داشته و در زمینه‌های مختلف موجود بوده

---

۴. انسانهایی که در متن تجدد زندگی می‌کنند همه به یک اندازه مدرن نیستند. مدرنیته در جاهای مختلف مراحل مختلف دارد. در بسیاری از نقاط مغرب‌زمین مدرنیته خیلی خود را نشان می‌دهد؛ ولی جاهایی وجود دارد که تجدد فقط در حد معینی دیده می‌شود؛ چه رسد به امثال ما که در جوامعمان مسأله خیلی با آن سرزمینها تفاوت دارد.

5. authority

است. در دین، در فلسفه، در سیاست، همه جا، اتوریته وجود داشته است. برای انسان جدید این اتوریته‌ها اینک تماماً فرو ریخته‌اند. زوال و فنای تجربهٔ تقدیری به این خاطر است که دیگر اتوریته‌ای وجود ندارد. در چنین وضعیتی است که انسان در هر زمینه‌ای خود باید انتخاب بکند و به تجربه و شناخت شخصی خود روی آورد. در چنین وضعیتی است که در هر زمینه‌ای انتخابهای متعددی ممکن شده است. کار آدمی شده است انتخاب. انتخاب در جایی امکان‌پذیر است که چند راهی وجود دارد. کارِ آدمی عبارت شده از انتخاب، نه تبعیت. در گذشته کار آدمی تبعیت بود: تبعیت از اتوریته. در عالم سیاست، این تبعیت خود را با مفهوم «اطاعت» نشان می‌داد. اطاعت از حاکم در واقع تبعیت از حاکم بود.[6] چون در عصر تجدد، مفهوم انتخاب در زمینه‌های مختلفی وجود دارد، در عالم سیاست نیز از انتخاب صحبت می‌شود. این انتخاب به این دلیل وجود دارد که در عصر تجدد در همه جا آدمی در برابر انتخاب قرار دارد و تنها راهی که پیش پای اوست انتخاب است نه تبعیت.

انتخاب در جایی معنی پیدا می‌کند که چند راه و گزینه وجود دارد. این همان پلورالیته است؛ یعنی «کثرت»، که در همهٔ زمینه‌ها وجود دارد. این کثرت چیزی نیست که بپرسیم آیا آن را می‌خواهیم یا نمی‌خواهیم. بعضی با این مسأله این‌طور برخورد می‌کنند که آیا کثرت را می‌خواهیم یا نمی‌خواهیم. ولی مسألهٔ کثرت این است که آیا کثرت وجود دارد یا ندارد ـ و واقعیت این است که وجود دارد؛ منتها در بعضی از جامعه‌ها گسترهٔ آن زیاد است و در بعضی از جامعه‌ها کم است، و درست در

---

۶. دوستانی که می‌خواهند مفاهیم سیاسی جدید را در سنت گذشته پیدا کنند به بیراهه می‌روند از مفهومی مثل اطاعت یا بیعت، که متعلق به سنت گذشته است، نمی‌توان «انتخاب» را بیرون آورد. انتخاب در نقطهٔ مقابل اطاعت است. مفاهیم را نباید خلط کرد. جستجوی مفاهیم سیاسی جدید در سنت ناصواب است.

اینجاست که بدعت معنی خودش را پیدا کرده است. بدعت در گذشته مذموم شمرده می‌شد؛ چون چیزی استثنائی بود. آنچه غالب بود عبارت بود از تبعیت از اتوریته‌ها. بدعت عبارت بود از قد عَلَم کردن و صاحبنظر شدن در مقابل اتوریته. این بدعت امری مذموم و استثنائی بوده است. الان عصر، عصر بدعت است؛ چون در جهان مدرنیته عصر، عصر انتخاب است. لذا هر انسانی بالقوه می‌تواند بدعت‌گذار باشد. این بدعت‌گذاری، بنا به تعبیر پاره‌ای از محققان، در عصر تجدد یک جبر است . جبر عصر تجدد این است که آدمی باید بدعت‌گذار باشد، چون هیچ اتوریته‌ای برای او نیست و هیچ گزاره و تکلیفِ از پیش تعیین شده‌ای برای او وجود ندارد؛ لذا باید امر جدیدی را انتخاب کند، و این یعنی بدعت‌گذاری. درست در اینجاست که برای انسان دین‌باور مشکل بسیار بزرگی در جهان مدرنیته به وجود می‌آید. انسان دین‌باور یعنی انسانی که می‌خواهد رابطه‌اش را با سنت دینی قطع نکند. البته ممکن است کسانی بگویند، ما اصلاً سنت دینی را نمی‌خواهیم و چه لزومی دارد که دربارهٔ سنت دینی بیندیشیم و این مطلب را برای خود مطرح کنیم که در جهان مدرنیته باید چه رویکردی به سنت دینی داشته باشیم؟ سنت دینی را مطلقاً کنار می‌گذاریم و از نو برای خودمان تفکر دینی به وجود می‌آوریم. اینجا دو مسأله وجود دارد. یکی اینکه آیا این یک نوع دینداری است؟ اگر کسانی به کلی سنت دینی را کنار بگذارند و هیچ کاری با سنت دینی نداشته باشند و بخواهند بر مبناهایی کاملاً جدید عقایدی پیدا کنند، کارشان چه نام دارد؟ و دیگر اینکه آیا اصلاً چنین کاری ممکن است یا نه؟

این مقدار مسلم است که کسانی که نمی‌خواهند هیچ کاری مثلاً با سنت دینی کاتولیک داشته باشند نمی‌توانند ادعا کنند که کاتولیک هستند. یا کسی که می‌گوید من با سنت پروتستانی هیچ کاری ندارم، نمی‌تواند بگوید من پروتستان هستم. همین‌طور اگر مسلمانی بگوید من با سنت

اسلامی هیچ کاری ندارم، نمی‌تواند بگوید من مسلمانم. البته چنین کسی الزاماً غیر معتقد به خدا نیست. ولی بحث بر سر این است که در این شرایط برای کسانی که می‌خواهند بگویند ما هنوز مسلمان، کاتولیک، یا پروتستان هستیم مشکل پیدا می‌شود. مشکل این است که مسلمانی یا کاتولیک بودن خود را چگونه معنا کنند. مسألهٔ این افراد در عصر تجدد تنها این نیست که آیا می‌توانند گزاره‌های دینی معقولی بیان کنند یا نه. این امر همهٔ مشکل این افراد را حل نمی‌کند. مسأله آنها این است که چگونه می‌توانند ایمانشان را حفظ کنند؛ ایمانی که در پرتو آن بتوانند بگویند، مسلمانیم؛ ایمانی که در پرتو آن بگویند کاتولیک یا پروتستانیم. اینجاست که مشکل پیش می‌آید. یعنی یک مسلمان، یک کاتولیک، یا یک پروتستان، در عصر تجدد، در وضعیتی که نه اتوریته‌ای برایش باقی مانده و نه تجربهٔ تقدیری، چه باید بکند؟ برای انسانی که در بطن تجدد زندگی می‌کند چیزی اتوریته نیست. نه کتابی برای او اتوریته است، نه انسانی، نه پیامبری، نه ... او مطلقاً در برابر انتخاب مطلق قرار دارد و در عین حال می‌خواهد بگوید من کاتولیکم، پروتستانم، یا مسلمانم. اینجاست که بحران پدید می‌آید. اینجاست که در سنت دینی مسیحی مغرب‌زمین، برای حل این مشکل، در میان متألهان مسیحی سه نوع رویکرد دیده می‌شود.

انسان مشکل‌دار عصر تجدد نه می‌تواند مطلقاً تجدد را قبول کند و نه می‌تواند مطلقاً آن را رد کند. مطلقاً نمی‌تواند تجدد را رد کند برای اینکه در متن و در بطن تجدد زندگی می‌کند. آگاهی مدرنیته را دارد و خود یک انسان جدید است. سنخ آگاهی او آگاهی عصر تجدد است و اگر بخواهد مدرنیته را به طور مطلق رد کند، خود را انکار کرده است. این انکار به ازخودبیگانگی می‌انجامد. قبول مطلق تجدد هم برایش ممکن نیست، چون در مدرنیته هر نوع اتوریته‌ای منتفی است و آدمی با انتخاب مطلق

مواجه است. وقتی هر گونه اتوریته‌ای منتفی و هر نوع انتخابی مطلق بود، دیگر به چه معنا می‌توان گفت من مسلمانم، یا مسیحی‌ام؟ اگر کسی به قرآن همان‌طور نگاه کرد که به *گلستان* سعدی، یا به پیامبر همان‌طور نگاه کند که به فردوسی، او به چه معنا می‌تواند بگوید، من مسلمانم؟ اگر کسی به عیسی مسیح همان‌طور نگاه کند که به شکسپیر نگاه می‌کند، به چه معنا می‌تواند بگوید من مسیحی‌ام؟

کوششهای بازسازی دینی که در عالم مسیحیت یا در عالم اسلام به وجود آمده، همه به این منظور بوده که می‌خواسته‌اند مسلمانی یا کاتولیک بودن حفظ شود. اگر این ملاحظه نبود اصلاً این کوششها لازم نبود، بلکه برای همیشه سنت دینی را می‌بوسیدند و کنار می‌گذاشتند؛ــ گرچه در بحثهای هرمنوتیک این مسأله مطرح هست که آیا اساساً می‌توان سنت را (حتی در فلسفه) بوسید و کنار نهاد، یا اینکه بالاخره هر کس به گونه‌ای تحت تأثیر پیش‌فرضها و پیش‌فهمهای برگرفته از سنت است.

سه گونه قرائت از سنت

چنانکه گفتم، در میان متألهان مسیحی مغرب‌زمین سه نوع قرائت از سنت رخ نشان می‌دهد. ذکر مقدمات فوق برای شرح این سه نوع رویکرد ضرورت داشت. اینک به بررسی هر یک از این روشها می‌پردازیم.

روش کارل بارث

روش اول روشی است که در عالم مسیحیت نوارتدوکس‌ها آن را انتخاب کردند، که چهرهٔ بارز آنها کارل بارث [۷] است. این ارتدوکس‌های جدید با انتخاب روش ویژهٔ خود می‌خواهند مشکل انسان مسیحی مدرن را حل

---

۷. Karl Barth (۱۹۶۸ ـ ۱۸۸۶). متأله و فیلسوف سوئیسی. از جمله مهمترین آثار اوست: احکام کلیسایی *(Church Dogmatics)*.

کنند. روش آنها این است که فاصلهٔ تاریخی را که میان عصر مدرنیته و سنت مسیحی وجود دارد به کلی نادیده می‌گیرند و می‌خواهند آن ابلاغ نخستین را دوباره زنده کنند. آنان می‌خواهند اتوریته‌هایی را که حیات خود را از دست داده‌اند، دوباره حیات ببخشند. رویکرد اینها در واقع این است که به گونه‌ای سخن بگویند که اتوریته‌های سنت دوباره توانایی خطاب کردن به انسان مسیحیِ زندگی کنندهٔ در عصر تجدد را پیدا کنند. آنها می‌خواهند کاری کنند که کتاب مقدس دوباره به زبان آید و سخن بگوید. آنان این کار را از طریق برداشتن این فاصله انجام می‌دهند.

بنیادگرایان مسیحی کسانی هستند که به اتفاق افتادن مدرنیته اصلاً استشعار ندارند. آنها در عالم خودشان زندگی می‌کنند و قبول ندارند که چیزی به نام آگاهی انتقادی مدرن به وجود آمده است. معنای بنیادگرایی این است. اما نوارتدوکس‌ها می‌گویند، بلی؛ این اتفاق افتاده است و انسانی که در عصر مدرنیته زندگی می‌کند به گونه‌ای زندگی می‌کند که فارغ از اتوریته‌های دینی است، ولی ما می‌خواهیم کاری کنیم که این اتوریته‌های دینی دوباره در زندگی او سر برآورند و زنده شوند و سخن آنها نافذ شود. آنها می‌گویند، ما می‌خواهیم انسان عصر مدرنیته از طریق کلیسا (در میان کاتولیک‌ها) یا از طریق کتاب مقدس (در میان پروتستان‌ها) سخن خداوند را بشنود و همان‌گونه که مثلاً چهارصد سال پیش وقتی کسی کتاب مقدس را می‌خواند تجربه‌اش این بود که خداوند با او سخن می‌گوید، امروز نیز باید کاری کرد که وقتی کسی آن کتاب را می‌خواند صاحب چنان تجربه‌ای شود. البته افرادی مثل کارل بارث به نقد تاریخی معتقدند. یعنی قبول دارند که کتاب مقدس یک تاریخ دارد و باید با نقد تاریخی با این کتاب مقدس روبرو شد؛ منتها می‌گویند نقد کتاب مقدس باید نقدی مثبت باشد نه نقدی منفی. یعنی می‌گویند کتاب مقدس را باید نقد تاریخی کرد تا پیام خداوند در آن، پس از کنار زدن حجابها به وسیله

نقد تاریخی، به سخن درآید؛ و این همان کاری است که کشیش می‌تواند در کلیسا انجام دهد: استخراج و تصفیهٔ پیام و سپس ابلاغ پیام. در واقع اینها قبول دارند که واقعیات بیرونی مدرنیته تغییر یافته است، اما عقیده‌شان این است که در همین واقعیات نیز می‌شود وضعیت درونی انسانی را که در مدرنیته زندگی می‌کند تغییر داد. یعنی، انسان به لحاظ بیرونی در چنان واقعیاتی زندگی کند که مدرنیته ایجاب می‌کند، ولی به لحاظ درونی شنوندهٔ پیام خداوند باشد و اتوریته مسیحی برایش معنا داشته باشد. اینها تطابق اجتناب‌ناپذیر درون و بیرون را چندان ضروری نمی‌دانند. تصورشان این است که می‌شود در متن واقعیات بیرونیِ مدرنیته با درون دیگری زندگی کرد. افرادی مثل کارل بارث این راه را رفته‌اند ــ تجدید ابلاغ نخستین. البته، می‌دانید که کارل بارث فردی بود که فلسفه و عقل را نیز نفی می‌کرد. او عقیده داشت که مسأله اصلی انسان را نه فلسفه حل می‌کند و نه عقل، و اصلاً مسیحیت دین نیست تا آن را عقلانی کنند. به نظر او، اگر آدمی عقل و فلسفه را کنار بگذارد آنگاه می‌تواند شنوندهٔ پیام خداوند باشد. به تعبیر دیگر، اگر آدمی از اتومبیل و کامپیوتر استفاده می‌کند، بکند؛ اگر با دموکراسی زندگی می‌کند، بکند؛ این واقعیات بیرونی گرچه عوض شده، ولی آنچه ما از انسان می‌خواهیم این است که «آگاهی مدرنیته» را که به ذهن او وارد شده از ذهن خود بیرون کند تا بتواند شنوندهٔ پیام خداوند شود.

اشکالی که به این روش گرفته‌اند این است که ساختن یک «درون مسیحی» برای انسانها در عصر مدرنیته، به نحوی که آن درون دینی به برون و به آنچه در خارج وجود دارد کاری نداشته باشد و بتواند اطمینان و آرامشی را که یک مسیحی می‌تواند در عالم ایمان داشته باشد به او بدهد، ممکن نیست. بنابراین، این افراد می‌کوشند تا یک انسان مسیحی در عصر مدرنیته نیز چنین تجربه کند که در برابر یک واقعیت قدسی قرار گرفته

است؛ چون آنچه در مدرنیته از دست رفته همین واقعیت قدسی است. قبل از مدرنیته انسانها احساس می‌کردند که در برابر یک واقعیت قدسی قرار دارند؛ همان چیزی که پدیدارشناسی رودولف اتو[۸] بر آن انگشت نهاد. برای یک مسیحی، واقعیت قدسی عبارت بود از خطاب و وحی خداوند. این وحی به صورت یک واقعیت وجود داشت و فرد مسیحی خود را در برابر آن می‌یافت. در مدرنیته این تجربه از بین رفته است. در مدرنیته اتصال آسمان به زمین وجود ندارد. این تجربه دیگر وجود ندارد که انسان در برابر یک واقعیت قدسی قرار دارد. بارث و پیروان او می‌خواهند این احساس دوباره زنده شود و خداوند از طریق کتاب مقدس با انسان مسیحی سخن بگوید، چنانکه با پیامبران سخن می‌گفته است. الهیات جدیدی که اینها می‌نویسند در واقع «بازسازی وحی» است. آنان وحی را واقعیتی می‌دانند که باید آن را بازسازی کرد. حسن این روش این است که می‌خواهد برای انسانهای متدین یک واقعیت دینی ابژکتیو بسازد. می‌خواهد از اینکه کار دین و دینداری به ذهنگرایی تقلیل یابد جلوگیری کند و انسان دیندار باز هم خود را در برابر یک واقعیت قدسی ببیند. ولی، همان‌طور که اشاره کردم، ضعف و اشکال کار در این روش، از نظر منتقدان آن، این است که با داده‌های ذهنی انسانی که در عصر تجدد زندگی می‌کند چندان سازگاری ندارد.

روش رودولف بولتمان

روش دوم روش تقلیل است. تقلیلگران دنبال نوعی تئولوژی سکولار هستند. در روش تقلیل، بنای کار بر این است که هر چه با مدرنیته نمی‌سازد باید کنار گذاشته شود. اما اینکه چه چیز با آن می‌سازد و چه چیز نمی‌سازد بحث دیگری است. در اینجا در واقع معرفت دینی با

---

۸. Rudolf Otto (۱۹۳۷ - ۱۸۶۹)، متکلم آلمانی و متخصص آیین هندو. از جمله مهمترین آثار اوست: مفهوم امر قدسی (۱۹۱۷) *The Idea of the Holy*.

معرفت عصر مدرن وارد معامله می‌شود ــ یکی از محققان تعبیر «معامله» را در این مورد به کار می‌برد، که تعبیر خوبی است. او می‌گوید، کسانی که از این روش بهره می‌برند معامله می‌کنند: چیزی از معرفت مدرنیته می‌گیرند و چیزی از معرفت دینی می‌دهند (آن معرفت دینی که در سنت وجود داشته). آنها را جابجا می‌کنند. بعضی از مفاهیم سنت دینی را حفظ می‌کنند و بعضی از مفاهیم آن را از دست می‌دهند.

یکی از افراد شاخص این روش در عالم مسیحیت رودولف بولتمان[۹] است، که می‌خواهد از مسیحیت اسطوره‌زدایی کند. در این رویکرد، اساس مسیحیت بر تفکر اسطوره‌زدایی مبتنی است. نه اینکه در کتاب مقدس چند اسطوره وجود دارد. نه! تمام مسیحیت، آن‌طور که به دست ما رسیده، اسطوره است. و چون تفکر و زبان انسان در عصر مدرنیته، تفکر و زبان اسطوره‌ای نیست، اگر کسی بخواهد در عصر مدرنیته همچنان مسیحی بماند باید از مسیحیت اسطوره‌زدایی کند تا مسیحیت به زبانی بیان شود که متناسب با آگاهیهای ذهنی انسان عصر مدرن باشد. بولتمان می‌گفت که باید به کلی زبان اسطوره را کنار گذاشت و از این طریق تصادم و ناهماهنگی میان مقدمات معرفتی آگاهی دینی موجود و مقدمات معرفتی واقعیات اجتماعی موجود را برطرف کرد. در عصر مدرنیته در ذهن انسان مسیحی مقدماتی معرفتی وجود دارد که مربوط به دین اوست؛ مقدماتی معرفتی هم وجود دارد که مربوط به واقعیات اجتماعی اوست. آن مقدمات مربوط به واقعیات اجتماعی، با مقدمات معرفتی دینی موجود در ذهن او به عنوان فردی مسیحی، تنافی دارد؛ زیرا زبان مقدمات معرفتی موجود در واقعیات خارجی، زبان علم و نقد و زبان مدرنیته است، ولی زبان مقدمات معرفتی موجود در ذهن انسان مسیحی زبان اسطوره است و تفکر او اسطوره‌ای است. باید کاری کرد که

---

۹. Rudolf Bultmann (۱۹۷۶ ـ ۱۸۸۴)، از برجسته‌ترین الاهیدانان پروتستان قرن بیستم.

محتواهای دینی آگاهیهای ذهنی انسان مسیحی و مقدمات معرفتی ذهنی او نیز غیر اسطوره‌ای شود. این کاری است که بولتمان می‌کند. تئولوژی اگزیستانسی و تفسیر اگزیستانسیالیستی وی از مسیحیت از همین‌جا سر بر می‌آورد. او از یک کریگما[10]، (مسامحتاً: پیام آسمانی حرف می‌زند که دیگر اسطوره نیست. در تفسیر او مطلب به این شکل نیست که عیسی از پیش خدا آمد ــ چون در آغاز مسیحیت بیان شده بود که عیسی از پیش خدا آمد، و از همین‌جاست که اسطوره شروع می‌شود. این زبان، زبان اسطوره است. او به صلیب آویخته شد و سپس به آسمان رفت. پس از آن، از قبر برخاست و به آسمان رفت و بعد مجدداً ظاهر شد و دوباره با حواریون سخن گفت و ... تمام اینها زبان اسطوره است. از نظر بولتمان، آنچه در این زبان اسطوره گفته می‌شد، امروزه باید به این شکل بیان شود که خداوند از خارج از وجود انسان با او سخن می‌گوید. انسان جدید این را می‌فهمد که خدا از خارج وجود آدمی با او سخن می‌گوید، اما این را که عیسی از پیش خدا آمد و به پیش خدا رفت، نمی‌فهمد؛ و هکذا تمام تفسیرهایی که در تأویل اگزیستانسیالیستی مسیحیت وجود دارد.

منتقدان وی می‌گویند کسانی که راه تقلیلگرایی را می‌روند در واقع جای اتوریته‌ها را عوض می‌کنند. آنها خودشان را از اتوریته رها نکرده‌اند، بلکه اتوریته‌های مدرنیته را به جای اتوریته‌های سنت می‌نشانند و در هر حال به اتوریته تکیه می‌کنند. این نکتهٔ مهمی است. مشکل انسان مدرن فقدان اتوریته است. مشکل او این است که اصلاً نمی‌تواند اتوریته داشته باشد. ولی کسی که مثلاً مفهومهای تحلیل اگزیستانسیالیستی از انسان را به جای زبان اسطوره می‌نشاند در واقع اتوریته‌ای را مقدم می‌دارد و می‌گوید زبان دین باید به این زبان ترجمه شود. یعنی، مقدسات معرفتی مدرنیته را که مفاهیم اگزیستانسیالیستی از جملهٔ آنهاست ترجیح می‌دهد و می‌گوید،

---

10. krigma

این مقدمات معرفتی، آری؛ ولی آن مقدمات معرفتیِ اسطوره‌ای، نه! اینجا یک نوع تبدیل اتوریته اتفاق می‌افتد. اینجا نوعی ترجیح اتفاق می‌افتد که نمی‌توان برای اثبات حقانیت معرفتی آن استدلال کافی اقامه کرد. برای این مسأله که چرا باید زبان اسطوره را کنار گذاشت و زبان فلسفه و علم جدید را انتخاب کرد، نمی‌توان استدلال معرفتی اقامه کرد. استدلالهایی که اقامه می‌شود به نوعی قابل خدشه‌اند؛ تا آنجا که امروز عده‌ای می‌گویند زبان علم هم نوعی زبان اسطوره است و انسان هیچ گاه از اسطوره خلاصی نخواهد یافت؛ به ویژه اینکه دربارهٔ امر متعال جز با زبان اسطوره نمی‌توان سخن گفت. به هر حال، در این روش، مفاهیم و مدعاهای سنت دینی تحت عنوان معقول بودن در چهارچوب سکولاریسم و مدرنیته ترجمه می‌شوند. البته، مهمترین امتیاز این روش در این است که ناهماهنگیهای معرفتی را میان مقدمات معرفتیِ ذهنیِ دینیِ انسانِ مدرن، از یک سو، با مقدمات معرفتی مربوط به واقعیاتی اجتماعی که انسان مدرن در آن زندگی می‌کند، از سوی دیگر، تا حد زیادی از میان برمی‌دارد. به بیان دیگر، ناهماهنگی برون و درون انسان جدید را تا حد زیادی از میان برمی‌دارد. ولی حادثه‌ای که در اینجا اتفاق می‌افتد مفقود شدن محتوای دینی سنت است. البته این مسأله مبتنی بر این است که بگوییم محتوای دینی سنت نوعی حضور در برابر امر قدسی است. حتی اگر تعبیر «فوق طبیعت» را به کار نبریم و نگوییم که یک نوع حضور در برابر یک امر غیرطبیعی وجود دارد، ولی می‌توانیم بگوییم حضور در برابر یک امر قدسی وجود دارد ــ تجربهٔ قدسی از واقعیت.

روش شلایرماخر

اما روش سوم. شاخص این روش در عالم مسیحیت شلایرماخر[11] است.

---

۱۱. Friedrich Schleiermacher (۱۸۳۴ - ۱۷۶۸)، متکلم پروتستان آلمانی.

او تئولوژی لیبرال را در عالم مسیحیت به وجود آورد و کسان دیگری همچون تیلیخ[۱۲] و پانن‌برگ[۱۳] از متألهان معروف پروتستان، راه او را با تغییراتی رفته‌اند. رویکرد این روش به سنت از موضع کشف کردن تجربه‌های دینی موجود در هر دین، خصوصاً بنیانگذاران آن دین، با روش تاریخی و پدیدارشناسانه و نشان دادن حقانیت آن تجربه‌ها و الهی بودن آنها به انسان جدید است.

کارل بارث می‌خواست آگاهی ذهنی انسان مدرن را از طریق تبلیغ خطاب خداوند تحت تأثیر قرار دهد. روش دوم به تقلیل رو می‌آورد و همه چیز را به زبان سکولار ترجمه می‌کرد. روش سوم، انسان مدرنیته را آن‌طور که هست قبول دارد، ولی این را قبول ندارد که تمام توانایی انسان مدرن برای کشف و تصدیق این مطلب که در جایی تجربهٔ امر قدسی وجود دارد نابود شده است. این روش فهم تجربهٔ دینی و حقانیت آن را برای انسان عصر مدرنیته ممکن می‌داند و می‌گوید باید دنبال کشف آن تجربه‌های دینی بود که اساس و پایهٔ هر سنت دینی و خصوصیات مسیحیت هستند. تجربه‌های دینی موجود در سنتهای دینی با اتصال به تجربه‌های بنیانگذاران، رودخانه‌ای از تجربهٔ دینی را شکل می‌دهد. انسان مدرن باید این را بررسی کند که ذات این رودخانهٔ تجربهٔ دینی چیست و چگونه حقانیت دارد. یعنی چگونه واقعاً تجربه خداوند در آن جریان دارد. این روش نه از سنت دینی می‌برد، نه آگاهیهای ذهنی انسان مدرن را منکر می‌شود و نه آنها را تقلیل می‌دهد، بلکه در بطن و در ریشهٔ سنت دینی نفوذ می‌کند. طرفداران این روش می‌گویند انسان مدرن در این مقام باید ببیند که واقعاً در آغاز ظهور یک دین چه چیز اتفاق افتاده و پس

---

۱۲. Paul Tillich (۱۹۶۵ - ۱۸۸۶)، الاهیدان آلمانی‌تبار امریکایی.

۱۳. ولفهارت پانن‌برگ Wolfhart Pannenberg، از مشهورترین چهره‌های نسل جدید متألهان آلمانی و از شاگردان کارل بارث.

از آن چه واقع شده است. مثلاً، در آغاز مسیحیت و پس از آن، در تجربه‌های دینی موجود در سنت مسیحی چه اتفاق افتاده است. آنها واقعاً چه هستند و چه چیز را نشان می‌دهند. این روش، روشی فنومنولوژیک است. مثلاً، با توجه به سنت دینی خودمان باید عرض کنم یک وقت انسان می‌خواهد ببیند فلاسفه و متکلمان دربارهٔ حقیقت وحی پیامبر اسلام چه گفته‌اند، و یک وقت می‌خواهد از لابلای تاریخ، به کمک یک پدیدارشناسی تاریخی، راهی به این مسأله پیدا کند که آن روز که پیامبر اسلام ظهور کرد چه اتفاقی افتاد و چه تجربه‌ای واقع شد. ما خیلی چیزها دربارهٔ رفتار و گفتار پیامبر می‌شنویم، اما در این باره فکر نمی‌کنیم که آن موقع که پیامبر در غار حرا بود چه واقعه‌ای اتفاق افتاد و وقتی آن واقعه را با دیگران در میان گذاشت چه حادثه‌ای رخ داد. آن پدیدار چه بود؟ پدیدار وحی و عواقب آن چه بود؟ چگونه آن تجربه بسط پیدا کرد؟ چگونه بعدها تجربه‌های دیگری به نحوی دیگر در عطار یا سنایی یا مولوی سر برآورد و رودخانهٔ تجربه‌های دینی در سنت اسلام شکل گرفت؟ اینجاست که اهمیت سنت دینی روشن می‌شود. سنت دینی رودخانه‌ای است که تجربه‌های دینی در آن شناور هستند. چگونه ممکن است انسانی که می‌خواهد اهل دین و دیانت باشد، خود را از چنین رودخانه‌ای که تجربه‌های دینی در آن جریان دارد بیرون بکشد! ما به کمک تجربه‌های دینیِ دیگران توانایی تجربهٔ دینی پیدا می‌کنیم. ما موجوداتی اجتماعی هستیم و در خلأ زندگی نمی‌کنیم. ما توان هر تجربه‌ای را که پیدا می‌کنیم در داخل زبان و فرهنگ و تاریخ پیدا می‌کنیم. اگر تجربهٔ دینی در داخل یک زبان و فرهنگ و تاریخ وجود نداشته باشد هیچ‌یک از افراد آن زبان و فرهنگ و تاریخ نمی‌توانند تجربهٔ دینی پیدا کنند. اینجا بحث تأثیر سنت و زبان بر انسان دیندار پیش می‌آید و اینکه چگونه تجربه‌ها مرهون زبان و فرهنگ است و بدون داشتن زبان و

فرهنگ نمی‌شود تجربه داشت.

سنت و فرهنگ واقعیاتی هستند که ما در داخل آنها به تجربه‌هایی نائل می‌شویم. در داخل هر سنت و فرهنگی به هر تجربه‌ای نمی‌توان نائل شد. فضای ژاپن و معبد ژاپنی فضای دیگری است و تجربه‌های دیگری را امکان‌پذیر می‌سازد. کلیسا هم تجربهٔ دیگری را امکان‌پذیر می‌سازد. مسجد هم تجربهٔ دیگری را امکان‌پذیر می‌سازد.

خلاصه اینکه بنابر این روش سوم، انسان مدرن وارد این رودخانهٔ سنت دینی می‌شود و می‌خواهد ببیند آن تجربه‌هایی که اساس سنت دینی است، چیست. اساس روش شلایرماخر بر این نظریه مبتنی بود که هر انسانی یک تجربه از امر مطلق و نامتناهی دارد و خود را متعلق و وابسته به آن احساس می‌کند. اساس دین نیز همین تجربه است. در هر سنت دینی هم همان تجربه است که به صورت سنت شکل گرفته است و می‌توان آن را کشف کرد و به حقانیت آن رسید.

الهیات طرفداران روش سوم بر تجربهٔ دینی استوار شده است. در حالی که مکتب کارل بارث و پیروان او می‌خواهند وحی را بازسازی کنند، شلایرماخر و پیروان او می‌خواهند تجربه‌های ایمانی موجود در سنت را بازسازی کنند. آنها کارشان را از وحی شروع می‌کنند؛ یعنی شروعشان آنتروپولوژیک است. ظاهراً در همین جاست که انسانی شدن یا انسانی بودن دین معنای درست خود را می‌یابد. اینکه آیا دین، انسانی است یا نیست، به نظر من مهمترین معیارش همین است که از کجا شروع می‌کنیم: از انسان شروع می‌کنیم یا از خدا؟ اگر از انسان شروع کنیم، آنچه بحث خواهیم کرد، تحت هر عنوانی که باشد، انسانی خواهد بود. اگر از انسان شروع نکنیم، غیر انسانی یا فوق انسانی خواهد بود. کارل بارث از انسان شروع نمی‌کرد؛ از سخن خدا شروع می‌کرد؛ از وحی خدا شروع می‌کرد. او انسان را زیر قیمومت وحی خدا می‌برد، زیرا فکر می‌کرد که در برابر

این واقعیت (وحی) قرار دارد. درست مثل اینکه انسان در برابر آفتاب قرار داشته باشد و از آفتاب شروع به سخن گفتن کند. البته، بعد می‌تواند تحلیل کند که این آفتاب با او چه می‌کند؛ اما سخن گفتنش را از آفتاب شروع می‌کند. اما اگر مسأله مثل آفتاب واضح نباشد چطور؟ البته ممکن است ماجرا برای یک عارف در این حد از وضوح باشد و وضوح خداوند برای او در حد وضوح آفتاب برای من و شما باشد. اما اگر وضوح خداوند و وضوح آن واقعیت قدسی برای ما در این حد نباشد، اینجاست که انسان می‌گوید از خود شروع کنم؛ چون خودش برای خودش وضوح دارد. از این رو، قرائت از دین در این روش سوم انسانی است؛ به این معنا که از تجربهٔ دینی انسان شروع می‌کند اما در انسان متوقف نمی‌ماند. از انسان شروع می‌کند و به غیر انسان می‌رسد؛ چون فرض بر این است که در تجربهٔ دینی واقعیت قدسی تجربه می‌شود و آن واقعیت قدسی فراتر از انسان است. در حالی که به نظر می‌رسد روش دوم، که تقلیلگراست، از انسان بیرون نمی‌رود و به فراتر از انسان نمی‌رسد.

شلایرماخر می‌گفت که تجربهٔ امر متعال و نامتناهی در هر انسانی اساس دینداری وی است. او معتقد بود که مسیحیت تفسیر همان تجربه است و انسان در سنت دینی مسیحیت بیش از ادیان دیگر و واضح‌تر و قانع‌کننده‌تر و آرامش‌بخش‌تر از آنها تجربهٔ امر متعال و نامتناهی را فهم و تفسیر می‌کند. او می‌گفت الهیات مسیحی باید بیان بازسازی‌گونهٔ آن نخستین تجربهٔ مسیحی از نامتناهی باشد. این بازسازی باید در چهارچوب آگاهیهای علمی و انتقادی موجود در ذهن انسان عصر تجدد صورت گیرد. بدین طریق مدرنیته به رسمیت شناخته می‌شود و در بطن مدرنیته از تجربهٔ دینی سخن به میان می‌آید؛ آن‌هم بدون تقلیل به مدرنیته و بدون نادیده گرفتن مدرنیته. با این روش، سنتهای دینی به مثابه بستر تجربه‌های دینی و متولدکننده و منتقل‌کنندهٔ آن تجربه‌ها مورد مطالعهٔ

علمیِ تجربی قرار می‌گیرند. در این روش هر گونه اتوریته کنار گذاشته می‌شود. اتوریته دیگر مطرح نیست؛ نه اتوریته به معنای یک خطاب موجود که باید از آن تبعیت کرد، و نه اتوریته به معنای اتوریته‌های مدرنیته. نه اتوریته‌های مدرنیته از آدمی تبعیت می‌طلبند و نه اتوریته‌های سنت. در اینجا اگر چه انسان به تجربهٔ دینی شخصی خودش و فهم و تفسیر آن متکی است، اما به منظور استفاده از تجربه‌های موجود در سنت دینی سراغ صاحب تجربه‌ها می‌رود و از آنها نیرو می‌گیرد و به وسیلهٔ آنها شکوفا می‌شود.

آنچه گفتم چیزی است که در غرب اتفاق افتاده است. هر یک از سه رویکردی که توضیح دادیم در میان متألهان مسیحی مغرب‌زمین موافقان و مخالفانی دارد. هر کدام از این سه رویکرد، گونه‌ای قرائت از مسیحیت است که در عصر جدید انجام می‌گیرد. اگر به جامعهٔ ایرانی خودمان نگاه کنیم و بپرسیم چه خبر است، پاسخ من این است که برای ما سه بحث اصلی مطرح است. یک بحث این است که اصلاً سنت دینی ما چه نوع سنتی بوده است. بنده معتقدم نمی‌توان با تحقیقاتی که دربارهٔ سنت در غرب به طور کلی انجام شده، تکلیف جامعه و سنت خودمان را روشن کنیم. شما می‌دانید که تئولوژی مسیحیت هنوز در تمام تار و پود علم و فلسفه و تحقیقات غربی حضور دارد. مفهومهایی که به ویژه در علوم انسانی وجود دارد، بحثهای جامعه‌شناسی و روانشناسی و تاریخ و... ، داده‌هایی که این علوم در اختیار ما می‌نهند، و تحقیقات جامعه‌شناسان و روانشناسان و مورخان و فرهنگ‌شناسان و مردم‌شناسان غربی، آکنده از مفهومهای مسیحی است، منتها به صورت سکولار شده. بنابراین، آنها وقتی بیان می‌کنند که سنت چیست، وقتی می‌گویند فرهنگ چیست، وقتی نظریه‌های جامعه‌شناسانه دربارهٔ هر دینی ارائه می‌دهند، تمام اینها سخت رنگ تئولوژی مسیحی را دارد. این است که برای من سؤال بزرگی در این

باره وجود دارد: ما چقدر از آن بحثها را می‌توانیم در اینجا مطرح کنیم و با آن معیارها و مفهومها، اوضاع و احوال خودمان را بسنجیم؟ به نظر می‌آید که ما باید نخست شناسایی کافی از کم و کیف و بافت و ساختار ذاتی سنت گذشتهٔ خودمان پیدا کنیم و بفهمیم که این سنت چگونه سنتی بوده است؛ چه عواملی بر این سنت اثر گذاشته؛ و ساختارش چه بوده است. (من فقط از ایران حرف می‌زنم؛ به کل جهان اسلام کاری ندارم.) این سنت قبل از اسلام و بعد از اسلامی که ما داریم و با آن زندگی می‌کنیم، چه محتوا و ساختاری دارد؟ این سنت، محتوا و ساختار سنتِ دینیِ مسیحیِ مغرب‌زمینی را ندارد و به آن معنا سنت دینی نیست، ولی به معنای دیگری هست. بحث دوم ما این است که ببینیم آن تجددی که در داخل سنت ما در حال اتفاق افتادن است، چیست. نمی‌دانم چگونه تعبیر کنم! بگویم تجددی که دارد اتفاق می‌افتد چیست، یا بگویم تغییر و تحولی که‌دارد اتفاق می‌افتد چیست؟ به هر حال، آنچه دارد اتفاق می‌افتد، آنچه از صد و پنجاه سال پیش شروع شده و ادامه دارد چیست؟ و بنابراین، مسلمان مدرن چه صیغه‌ای است؟ مسلمان ایرانی که در عصر مدرنیته زندگی می‌کند چگونه موجودی است؟ مشکلاتش چیست؟ آیا اتوریته برای انسان مسلمان درست همان معنا را دارد که در غرب داشته؟ آیا مشکلی که در این عصر برای انسان مسلمان پیش می‌آید دقیقاً همان مشکلی است که در غرب برای مسیحیان به وجود آمد؟ آیا اگر مهمترین مسأله مدرنیته در غرب این بود که معرفت و تاریخ به تدریج سکولار شدند، در ایران هم چنین چیزی در حال اتفاق افتادن است؟ و سکولاریسم در مفهوم غربی آن می‌تواند در اینجا صادق باشد؟ به نظر من در این مورد تحقیق کافی نشده است.

بحث سوم ما این است که در عصر ویژهٔ خودمان، عصر فعلی ایران، چه رویکردی می‌توانیم به سنت داشته باشیم. به تعبیر دیگر، معضل

سنت و مدرنیته در میان ما چیست؟ و با توجه به این معضل، چگونه قرائتی از سنت خود را باید انتخاب کنیم؟ اگر می‌بینیم که در غرب برخی از این رویکردهای سه‌گانهٔ مذکور مقبولیت بیشتری یافته، نمی‌شود آن را ملاک گرفت و گفت پس همه جا باید همین‌طور باشد. ممکن است گفته شود ما اگر بخواهیم سنت خود را بررسی کنیم، باز هم باید همان متدها را به کار گیریم که آنها (غربی‌ها) در اختیار ما می‌نهند و در مطالعات جامعه‌شناختی و فرهنگ‌شناختی و تاریخی و دین‌شناختی و... به کار می‌برند. می‌دانم که این ادعا پیچیده است، اما می‌گویم، حتی اگر گریزی از به کار بردن این متدها نباشد، این استفاده حداقل باید با آگاهی و استشعار به تفاوت سنتهای ما با آن سنت صورت بگیرد. یعنی، کسی که آنها را به کار می‌گیرد حداقل این را بداند که در آنجا چیزی مطرح بوده و در اینجا چیزی دیگر. این پیچیدگی و مسائل و مباحث نشان می‌دهد که ما چه راه درازی در پیش داریم: شناسایی ساختار و بافت سنت گذشته؛ شناسایی اینکه چه اتفاقی در میان ما دارد رخ می‌دهد؛ شناسایی اینکه ما اینک چه کار باید بکنیم و نسبت سنت و مدرنیته را چگونه برقرار کنیم و چه نوع الهیاتی تدوین کنیم. اینها مهمترین وظایف ماست.

پرسش و پاسخ

■ آیا به نظر شما مدرنیته یک شکل واحد دارد یا مدرنیته‌های متعددی می‌تواند وجود داشته باشد؟ اگر شکل واحدی داشته باشد، دیگر معنا ندارد که بگوییم ما می‌*خواهیم* چه نوع رویکرد جدیدی را انتخاب کنیم. در صورتی می‌توانیم چنین بگوییم که مدرنیته‌های متعددی وجود داشته باشد.

□ مدرنیته، مدرنیتهٔ هر سنتی است. ظاهراً مدرنیته شکل واحدی ندارد. مدرنیته وضعیتی در زندگی انسان است که جانشین وضعیّت دیگری می‌شود. آنچه ما می‌شناسیم ــ یعنی به صورت تاریخی آنقدر گسترش و بسط یافته که می‌توان گفت همهٔ ابعاد آن نسبتاً روشن شده ــ مدرنیته‌ای

است که در غرب وجود دارد. این پدیده از رنسانس و رفورماسیون به این طرف، چنان بسط تاریخی یافته که شکل مشخصی پیدا کرده و قابل نقد شده و زوایای گوناگونش دیده می‌شود. ما فعلاً این مدرنیته را به این شکل داریم. اما آیا این یک پدیدهٔ جهانی است و همه جا را درست با همین محتوا و شکل در بر خواهد گرفت؟ تأثیراتی که مدرنیته در جهان غیر غرب (مثل جهان اسلام، یا کشوری مثل ژاپن) گذاشته است نهایتاً چه شکلی به خود خواهند گرفت؟ آیا چیزی خواهد شد شبیه آنچه در غرب است، یا چیزی دیگر خواهد شد؟ من پاسخ روشنی برای این مسأله ندارم. ظاهراً بیش از این نمی‌شود گفت. مثالی از ژاپن می‌زنم. من در ژاپن با بعضی از فیلسوفان و عالمان دینی بودایی بحثهایی داشتم. بعضی از آنها از مدرنیته وحشت داشتند و بعضی نیز وحشت نداشتند. برخی می‌گفتند مدرنیته آمده و دارد فرهنگ ما را نابود می‌کند. بعضیها هم می‌گفتند ما به خوبی می‌توانیم با مدرنیته کنار بیاییم و در ضمن، فرهنگ خود را نیز حفظ کنیم. توجه کنید، آن ژاپنی که می‌گوید ما می‌توانیم با مدرنیته به خوبی کنار بیاییم و فرهنگ خود را نیز حفظ کنیم، از مدرنیتهٔ ژاپنی حرف می‌زند. یکی از علمای دینی ژاپن به من می‌گفت که در ژاپن هشتصدهزار خدا وجود دارد! می‌شود گفت خدای واحد در ژاپن تقریباً وجود ندارد. مفهوم خدای واحد در ژاپن مفقود است. این وضعیت در ژاپن موجب شده که رویکرد یک ژاپنی پیرو شنتو یا بودا به واقعیت قدسی، کاملاً با رویکرد یک مسلمان یا مسیحی به خدا فرق داشته باشد. یعنی، هیچ مفهوم جامعِ صُلب و سخت متافیزیکی که بخواهد هستی را به شکلی جامع‌نگرانه برای یک ژاپنی تفسیر کند در آنجا ظاهراً وجود ندارد. وقتی خدای ژاپنی چنین باشد، آنگاه رویکرد یک فرد ژاپنی به واقعیت قدسی به سهولت انجام می‌گیرد؛ مثل آدمی که خیلی راحت در آب شنا می‌کند. این آدم برای کنار آمدن با مدرنیته چندان نیازی به تغییر مفهوم ندارد. او نیاز ندارد

که یک سلسله از مفهومها را کنار بگذارد و یک سلسله از مفاهیم جدید را جای آنها بنشاند. آن چیزی که نامش تعارض بیرون و درون است، در آنجا بسیار کم اتفاق می‌افتد. پیشرفته‌ترین تکنیکها در ژاپن وجود دارد، ولی آن ناآرامی را که تکنیک در غرب ایجاد کرده، برای مردم ژاپن ایجاد نکرده است. آنها هنوز سنتهای خود را حفظ کرده‌اند و با آنها زندگی می‌کنند. یعنی، کنار آمدن با تکنیک، که مهمترین مظهر مدرنیته است، با فرهنگ ژاپن، به مراتب آسانتر است از کنار آمدن آن تکنیک با فرهنگ یک مسلمان. بنابراین، می‌توان گفت آن مدرنیته‌ای که در ژاپن هست همان نیست که در غرب وجود دارد. در مدرنیتهٔ غربی آگاهی انتقادی تمام وجود انسان غربی را تسخیر کرده، آرامش را از او برده، ارتباط او را با سنتش مشکل کرده و زندگی او را در کنار اتوریته‌های سنتش صعب و دشوار ساخته است. از این رو نمی‌توان گفت که مثلاً وضعیت مدرنیتهٔ ما چگونه خواهد شد.

■ فرمودید که در رویکرد سوم، تجربهٔ دینی به مثابه رودخانه‌ای که در آن سنت جریان داشته دیده می‌شود و وظیفهٔ ما این است که به این رودخانه وارد شویم. ولی، همان گونه که خودتان فرمودید، هر تجربه‌ای در دل زیستْ بوم خاصی ممکن است و ما دیگر آن زیستْ بوم و آن متافیزیک را نداریم. لذا چگونه می‌توانیم در آن تجربهٔ دینی که در آدم وجود داشته شرکت کنیم؟

□ در غرب ظهور این گُسست بیشتر دیده می‌شود. ظهور این گسست در آنجا به این جهت بیشتر دیده می‌شود که آنجا تاریخ خودش را دارد و آن سنتِ ذاتاً دینی ـ تاریخی، به وضعیتی تبدیل شده که دیگر ذاتاً دینی نیست. بنده در این تردید دارم که در عالم اسلام هم این‌طور باشد. به نظرم در مجموعِ زندگی عمومی مردم جهان اسلام این گسست پیدا نشده است. دلیلش اینَ است که سنتی که مثلاً ما ایرانیان مسلمان با آن زندگی کرده‌ایم ذاتاً دینی نبوده است، بلکه دینْ عارضِ بر این سنت بوده است. به این معنا

که ما با سنتی زندگی کرده‌ایم که مفهومهای ما در آن سنت مفهومهایی انسانی، دنیوی و عرفی بوده است نه قدسی. مفهومهای ما برگرفته از احتیاجات زندگی انسانی بوده است. خط‌دهی‌ها و امر و نهیهایی دینی به این سنت وارد شده و حلال و حرامها و مُجاز و غیر مُجازهایی را در باب جهتگیریهای اخلاقی ایجاد کرده است. به تعبیر دیگر، اخلاق در سنت ما ذاتاً دینی نبوده است. اخلاق در سنت ما ذاتاً عقلانی یا عُقلایی بوده است. سفارشهای دینی به صورت پشتیبان آن اخلاقِ عقلایی وارد شده و عمل کرده است. در ناحیهٔ جهان‌بینی نیز چیزی شبیه این وجود داشته؛ چون از آغاز در میان مسلمانها چیزی شبیه incarnation مسیحی، یعنی حلول خدا در تاریخ، وجود نداشته است. پیامبر اسلام (ص) فقط ادعای پیامبری کرد. این ادعای پیامبری به شکل خیلی انسانی صورت گرفته است. یعنی، درکنار ادعای پیامبری، گفته شده «اَنا بَشرٌ مثلُکُم». او درکنار این ادعای پیامبری مثل یک انسان زندگی کرده و وارد همه گونه عملیات انسانی شده؛ از جنگ گرفته تا غیر جنگ. درکنار این ادعای پیامبری، وقتی از دنیا رفته مزیتی غیر عادی برای او قائل نشده‌اند. یکی از اصحاب وی پس از رحلت پیامبر(ص) گفت که پیامبر نمی‌میرد؛ بقیه همگی به اتفاق پاسخ دادند: نخیر! او هم می‌میرد. ادعای پیامبری او خیلی انسانی تلقی می‌شده. به این معنا که انسان است که پیامبری می‌کند. یعنی، رسالت و نبوت از انسان شروع شده است. به تعبیر امروز، از دین و از رسالت پیامبر اسلام قرائت انسانی می‌شده است. ساختار تفکر دینی مسلمانها تقریباً چنین ساختاری بوده است. در این ساختار، پیغمبر انسانها را به خدا معتقد نکرده است. پیامبر مردم حجاز یا ایران یا مصر را به خدا معتقد نکرد. عقیده به خدا در میان آنها وجود داشت. به همین جهت است که داستان فطرت و فطری بودن دین، در میان مسلمانان خیلی برجسته شده است. این عقاید دینی در میان مردم وجود داشته و مردم، پیامبر اسلام را

پیامبرِ آن خدا می‌دانستند که خود قبلاً به آن عقیده داشتند. دربارهٔ وحی، آن حرفهایی که در میان مسیحیان گفته می‌شد در میان مسلمانها گفته نشد. من همهٔ اینها را تحت عنوان رویکرد انسانی به دین خلاصه می‌کنم.

مردم مسلمان در عقاید و جهان‌بینی خود یک رویکرد انسانی به قضایا داشته‌اند. در اخلاق هم وضعیت آن‌طور بود که گفتم. به همین جهت اصلاً «معرفت مقدس»، آن‌طور که در میان مسیحیان وجود داشت، در میان مسلمانها در آغاز معنا نداشت. اگر از معرفت مقدس سخن گفته شده باشد از سوی پاره‌ای از عرفا بوده است. تفکر دینی عمومی مسلمانها بر معرفت قدسی استوار نبوده؛ در حالی که تفکر دینی عمومی مسیحیان بر داده‌های کلیسا مبتنی بوده و کلیسا مدعی معرفت مقدس بود. نگرش مسلمانها به تاریخ نیز همین‌طور بود. لذا، تاریخِ مسلمانها هم تاریخ قدسی نبود. تاریخ قدسی را برخی از عرفا طرح کردند. تاریخ مسلمانان تاریخ عرفی و دنیوی بود. البته، منظور تلقی مسلمانان از تاریخ است، نه اینکه آیا آیه‌ای در قرآن هست که تاریخ قدسی از آن بیرون می‌آید یا نه. آن چیزی که من دارم از آن بحث می‌کنم واقعیت زندگی دینی مسلمانهاست نه اینکه در قرآن چه آیاتی هست. چه بسا ضمن پی‌گیری واقعیتِ مسلمانها به جایی برسیم که ببینیم در آنجا واقعیت زندگی مسلمانها کاملاً با برخی از آیات قرآن تفاوت دارد. بگذریم از اینکه در برهه‌هایی از تاریخ اسلام می‌بینیم که کسانی با عقلانیت مبارزه می‌کنند. این مبارزه وجه بارز سنت اسلامی دینی نبوده است. شما در مسیحیت هیچ گاه شهری مثل بصره و بغداد قرن سوم و چهارم هجری پیدا نمی‌کنید. شبیه این دو شهر در قرن سوم و چهارم و پنجم هجری، در کل تاریخ مسیحیت وجود ندارد. یعنی، جایی که مکتبهای گوناگونی وجود داشته باشند و همه حرفهای خود را با استدلالهای عقلی بزنند و... البته این باز غیر از این است که اگر زندیقی پیدا می‌شده او را می‌کشته‌اند. کشتن زندیق کار حاکم بوده، که

زندیق را برای حفظ حکومت خودش می‌کشته است. فرهنگ آن دوران چنین چیزی را ایجاب نمی‌کرده است. شما وقتی به کتاب *مقالات الاسلامیین* اشعری نگاه می‌کنید می‌بینید که دهها گونه نظر متفاوت دربارهٔ اصول اعتقادی دین در آن وجود دارد. آن کشتنها به حکومتها مربوط می‌شده است. بنده معتقدم که سیاست و حکومت خلفا نقش بسیار مهمی در این قبیل امور بازی کرده است. به هر حال، سنت دینی ما با عُقلایی و حتی عقلانی زندگی کردن معارضه نمی‌کرده و با عقل مخالفتی نداشته است. البته، عقلِ هر زمانه با زمان دیگر فرق دارد. این است که فکر می‌کنم مشکلات فرهنگی بنیادین یک مسلمان در عصر مدرنیته، کمتر از یک مسیحی سنتی است؛ زیرا برای یک مسیحی سنتی، تاریخ و سنتی مطرح است که به کلی غیر از آن عالَمی است که دیگرانِ اهل مدرنیته در آن زندگی می‌کنند. ما چنین وضعیتی نداریم. مشکل ما عمدتاً این است که سنت دینی ابزار سیاست حکومتها می‌شود و عقلانیت آن به وسیله حکومتها نفی می‌شود تا در یک فضای غیر عقلانی بتوانند به حکومت خود ادامه دهند. اینجا مطالب زیادی مطرح می‌شود؛ مثلاً فرق بین مفتی و پاپ؛ فرق بین فتوا و دگما؛ فرق بین کلام اسلامی و الهیات مسیحی، که آن بر یک معرفت غیر عقلی مبتنی است ولی کلام اسلامی بر تعقلات مبتنی است. اینها همه نشانه‌های تفاوت سنت دینی ما با سنت دینی مسیحی است. این است که من چنین گسستی را میان سنت دینی گذشته‌مان و مدرنیته‌ای که خواهیم داشت به صورت عمومی احساس نمی‌کنم. گرچه در بعضی از اشخاص چنین گسستی دیده می‌شود.

■ **فرمودید که تفکر مبتنی بر تفتیش، مربوط به دوران گذشته بوده و در دوران مدرن وجود ندارد. ولی ما شاهدیم که برخی متفکران دوران مدرن از تفکر غربی و تقدیر تاریخی و تفکر پس فردا سخن می‌گویند. این امر چگونه با آن**

مسأله سازگار است؟

سؤال دومم این است که در سه رویکردی که شما ذکر کردید، دیدگاه کسانی مثل کی‌یرکگور در این جغرافیا در کجا قرار می‌گیرد.

سؤال سومم نیز مربوط به دفاع از معقول بودن باورهای دین اسلام است. شاید اگر ما گوشه‌ها و زوایای هر قوم و دینی را بگردیم نقاط مثبت زیادی بیابیم ــ که شما بصره و بغداد را مثال زدید. گفتید که یک مسلمان در برخورد با ایده‌های مدرن خیلی راحت است. ولی بنده شخصاً چنین احساسی ندارم. مثلاً در مورد حقوق زنان چه بسا باید بگوییم که این حقوق مربوط به آن زمان و آن جامعهٔ خاص بوده و الان دیگر قابل دفاع نیست و دیگر از متون اسلامی نمی‌توان چنین چیزی را به کمک قرائتهای جدید بیرون کشید. در این صورت اسلام پدیده‌ای تاریخی می‌شود که به تاریخ پیوسته. اگر هم بخواهیم به آن ملتزم باشیم و بگوییم اسلام نسبت به مسیحیت با مدرنیته سازگاری بیشتری دارد، شاید درست نباشد.

□ اول سؤال سوم شما را پاسخ می‌دهم. من وقتی عرض می‌کنم «یک مسلمان»، منظورم همهٔ مسلمانهای بالفعل نیست. منظور من این بود که ما می‌توانیم اسلام را به راحتی بر اساس روش سوم تفسیر کنیم، زیرا سنت دینی ما ذاتاً عقلانی بوده است. من می‌گویم به این جهت یک مسلمان راحت‌تر می‌تواند با مدرنیته کنار بیاید. منظورم مسلمانی که اینجا یا آنجاست، نیست. در واقع من اسلام را غیر قابل انطباق با مدرنیته نمی‌بینم؛ برای اینکه در آغازِ اسلام نه معرفت قدسی مطرح بوده است و نه تاریخ قدسی. من انکار نمی‌کنم که در موارد بسیاری مسلمانها مشکلاتی با مدرنیته دارند. اما می‌توانیم به آسانی این مشکلات و این تعارضات را برطرف بکنیم. از چه طریق؟ مثلاً از طریق یک قرائت پدیدارشناسانه از ظهور اسلام. اگر قرائت پدیدارشناسانهٔ تاریخی از ظهور اسلام ارائه دهیم، هر متنی در زمینهٔ تاریخی خود دیده می‌شود و نتیجه

این می‌شود که ما امروز بتوانیم مثلاً در حقوق زنان تغییرات فراوانی بدهیم. من اِعمال چنین روشهایی را در تعارض با سنّت دینی گذشته نمی‌بینم، زیرا آن سنت هم به‌گونه‌ای عقلانی بوده و اتخاذ روشهای جدید عقلانی چیزی مُباین با آنها نیست. اما در مسیحیت چنین نبوده است.

اما اینکه اگر قضیه به اینجا برسد دین اسلام به تاریخ می‌پیوندد؛ من فکر نمی‌کنم چنین باشد. یعنی چه که دینی به تاریخ می‌پیوندد؟ اگر منظور این باشد که دیگر حقانیت تجربه‌های دینی سنت اسلامی را نمی‌توان فهمید، یا مثلاً نمی‌توان از تجربه‌های کسانی مثل عطار و مولوی برای تجربه‌های جدید دینی کمک گرفت، باید عرض کنم هیچ دلیلی برای این امتناعها وجود ندارد. مثلاً بر مبنای یک قرائت پدیدارشناسانه از ظهور اسلام و تطور تاریخی آن، شما می‌توانید بگویید ذاتیهای اسلام اینهاست و عَرَضیهایش آنهاست. با این روش می‌توانید مثلاً احکام خانوادهٔ صدر اسلام را عرضیّات بدانید و حاضر شوید به جای آنها در عصر حاضر احکام دیگری وضع کنید. این کار موجب زوال اسلام نمی‌شود، زیرا ابقای اسلام و مسلمانی بستگی به اثبات دائمی بودن پاره‌ای از احکام ندارد.

■ **منظورم از پیوستن آن به تاریخ این است که مثلاً اگر مباحثی مثل حقوق زنان را نیز بازسازی کنیم و قرائت جدیدی از آن ارائه دهیم که با تفکر مدرن کنار بیاید، مجبوریم خیلی از ابعاد اسلام را از بین ببریم. در نهایت، چیزی باقی می‌ماند که خیلی کم‌رنگتر از مسیحیت است و معلوم نیست چه ترجیحی نسبت به ادیان دیگر دارد و چگونه می‌تواند کاملترین دین باشد.**

□ معلوم می‌شود شما یک نوع ارجحیت را لازم می‌دانید. ولی من چنین نمی‌اندیشم، بلکه دین هر قوم و ملتی را برای آن ملت و آن قوم ارزیابی می‌کنم، که بارور سازندهٔ تجربه‌های دینی آن قوم و ملت است. مسأله این است که آن دین با آن قوم و ملت چه می‌کند. اگر شما آن دین را به‌گونه‌ای

بیان کردید که باروری و غنای دینی را به آن قوم و ملت بخشید، آن دین برای آنها کامل است. اگر شما فرض کنید که دینی در آسمان صد درجه کامل بوده ولی آنچه در روی زمین است هیچ پاسخی به مردم نمی‌دهد، آن دین کامل نیست. کمال را باید اینطور معنی کرد. در هر حال، در صدد اثبات برتری یک دین بر دین دیگر و سپس انتخاب دین برتر نیستیم.

درباره سؤال دوم شما عرض می‌کنم که کی‌یرکگور در رویکرد کارل بارث قرار می‌گیرد. او پرش ایمانی را مطرح می‌کند. پرش ایمانی را مطرح کردن تقریباً مناسب همین رویکرد است. یعنی ایمان را یک امر ارادی و پرش‌گونه مطرح کردن و به کلی آن را از داده‌ها و یافته‌های عُقلایی و عقلانیِ ذهن جدا تصور کردن. به یک معنا وضع کی‌یرکگور نوارتدوکسی است. کسی که از کتاب مقدس تفسیر اگزیستانسیالیستی کرده است بولتمان است نه کی‌یرکگور. کی‌یرکگور اگزیستانس آدمی و حضور آدمی در برابر خداوند و پرش ایمانی را مطرح کرده ولی از مسیحیت اسطوره‌زدایی نکرده است. او می‌گوید باید کاری کرد که مردمِ الان هم خطاب خداوند را از طریق پرش ایمانی بشنوند. تکنیک او برای شنیدن خطاب خداوند، عبارت است از پرش ایمانی و ارادی، بدون دست زدن به اسطوره‌ها.

اما در مورد سؤال اولتان باید بگویم کسانی که تقدیر تاریخی را مطرح می‌کنند نافی مدرنیته‌اند. آنها مدرنیته را قبول ندارند. ولی کسانی هستند که از تقدیر تاریخی حرف می‌زنند ولی مدرنیته را به عنوان ضرورتی که باید به آن تن داد می‌پذیرند. به نظر می‌رسد برخی از الهیات‌دانان مسیحی و مسلمان همین را می‌گویند. یعنی به لحاظ فکری و معرفتی، مدرنیته را نمی‌پذیرند ولی در مقام عمل، گریزی از این نمی‌بینند که بالاخره مسیحیان و مسلمانها هم باید در داخل همین مدرنیته زندگی کنند. آنها هماهنگی معرفتی را نفی می‌کنند، اما در مقام عمل از باب اَکلِ میته

می‌گویند چون تقدیر تاریخی ما چیز دیگری است، هر چند الان در دوران ظلمت به سر می‌بریم، ناچاریم این‌طور زندگی کنیم. به هر حال، طراحان مسألهٔ تقدیر تاریخی، مدرنیته را قبول ندارند و مسألهٔ انتخاب انسان را نمی‌پذیرند.

■ شما در سخنان خود اسلام را فقط با مسیحیت مقایسه کردید. اگر ما اسلام را با آیین یهود یا آیین زرتشت یا تأثیراتی که تمدن یونان بر آن نهاده مقایسه کنیم و این تأثیرات را بیابیم، شاید بهتر باشد تا اینکه اسلام را با مسیحیت مقایسه کنیم و بگوییم مسیحیت با عقلانیت سازگار نیست ولی اسلام سازگار است.

□ اینکه من اول از مسیحیت و سنت دینی مسیحی سخن گفتم و مطلب نهایتاً به اسلام رسید به این خاطر بود که طبیعت موضوع امروز ما چنین ایجاب می‌کرد. موضوع بحث امروز ما «انواع رویکردها به سنت در عصر مدرنیته» بود. ناچار بودم بگویم این سنتی که ما از آن بحث می‌کنیم کدام سنت دینی است و مدرنیته، مدرنیتهٔ کجاست و رویکردها معطوف به کدام سنت است. اگر اینها را نمی‌گفتم باید موضوع صحبت را عوض می‌کردم. متن بحث اصلی من این نبود که مسیحیت بسته است و اسلام باز است. متن اصلی بحث این بود که این بحث مدرنیته و سنت در کجا به وجود آمده و متعلق به کدام سرزمین است. خواستیم بگوییم که وقتی گفته می‌شود تقابل سنت و مدرنیسم، یا رویکرد به سنت، و نظریه‌های گوناگونی هم در این زمینه ارائه می‌شود، این سخنان مربوط به کجاست و معنای آن چیست. گفتیم این مطلب از مغرب‌زمین آغاز شده و سنت در آنجا سنت مسیحی بوده است. بعد به این مناسبت ناچار شدم توضیح بدهم که این سنت ذاتاً دینی بوده است و مدرنیته چه بوده است. و لذا وقتی خواسته‌اند نسبت اینها را معیّن کنند با این سه رویکرد معیّن کرده‌اند. در آخر هم به اینجا رسیدم که ما نمی‌توانیم از این بحثها چند

گزارهٔ کمّی را نتیجه بگیریم و آنها را عیناً در سنت خودمان اینجا پیاده کنیم. اینجا وضعیت از قرار دیگری است و باید به دنبال بحثهای دیگری بود.

سکولاریسم و حکومت دینی؟!*

مصطفی ملکیان

در این فرصت اندک، می‌کوشم تا طرح یا، به تعبیر متعارف‌تر، پروژه‌ای را ارائه کنم. در این طرح سه قصد داشته‌ام. قصد اول این است که دفاعیه‌ای را از سکولاریسم گزارش کنم تا دوستان به جدّ و حق‌طلبانه در این دفاعیه مداقّه و آن را تحلیل و نقادی کنند. قصد دوم این است که نشان بدهم با مبانی سکولاریسم، با تقریری که از آن ارائه خواهم داد، می‌توان در اوضاع و احوالی خاص، که شرایطش را بیان خواهم کرد، حکومتی داشت که صبغهٔ دینی داشته باشد. حکومت دینی، در معنایی که خواهم گفت و ضمن اوضاع و احوالی که بیان خواهم کرد، با مبانی سکولاریسم ناسازگاری ندارد. و قصد سوم این است که ربط و نسبت آزادی را با سه مقولهٔ بسیار ارجمندِ حقیقت، عدالت، و معنویت بررسی کنیم و ببینیم که آرمان آزادی با آن سه آرمان دیگر چه ربط و نسبتی دارد؛ هم ربط و نسبت در مقام حدوث آزادی، هم ربط و نسبت در مقام بقای آزادی، و هم ربط و نسبت در مقام تحدید آزادی. به دلیل فرصت اندک، فقط می‌توانم جغرافیای بحث را ذکر کنم، ولی البته می‌کوشم در عین ایجاز، مطلب به ایهام و ابهام کشیده نشود. همهٔ آنچه خواهم گفت فقط یک پیشنهاد است و

---

*. القا شده در مؤسسه معرفت و پژوهش به تاریخ ۷۹/۸/۱۲

خوب است که همچون هر پیشنهاد دیگری مورد نقد و تحلیل قرار بگیرد.

ما انسانها سه نوع باور داریم: باورهایی که ناظر به واقعیات‌اند(facts)؛ باورهایی که ناظر به ارزشها (values) هستند؛ و باورهایی که ناظر به تکالیف (obligations)اند.

در باب اینکه جهان هستی به طور کلی دارای چند ساحَت است لااقل سه دیدگاه وجود دارد. یک دیدگاه می‌گوید جهان هستی فقط دارای یک ساحَت است: ساحَت واقعها. معنای این دیدگاه این است که اگر چه ما از ارزشها نیز سخن می‌گوییم، اما ارزشها هم از سنخ واقعیت‌اند؛ ظاهرشان متفاوت با واقعیتها می‌نماید ولی در واقع، ارزش، چیزی جز واقع نیست. به تعبیر دیگر، ما چاره‌ای جز ارجاع و تحویل ارزشها به واقعیتها نداریم. وقتی ارزشها به واقعیتها تحویل شوند، ساحَت هستی را فقط واقعها می‌سازند. دیدگاه دوم این است که ما دو ساحَت داریم: واقعیتها و ارزشها. ساحت واقعیتها از ساحَت ارزشها جداست. نه واقعیتها را می‌توان به ارزشها ارجاع کرد (که روشن است) و نه ارزشها را می‌توان به واقعیتها ارجاع نمود؛ اینها دو مقوله‌اند که بینشان هیچ‌گونه ارجاع و تحویلی میسّر نیست. البته این دو مقوله می‌توانند ارتباطاتی با هم داشته باشند ولی قابل تحویل به هم نیستند. بنابراین، ما با دو ساحَت سر و کار داریم. دیدگاه سوم می‌گوید، نه فقط نمی‌توان ارزشها را به واقعیتها فروکاست، بلکه امر سومی هم علاوه بر واقعیتها و ارزشها وجود دارد، و آن تکلیف و الزام است. تکلیفها ساحَت جداگانه‌ای دارند. مطابق این دیدگاه، کار کسانی که تکلیفها را به ارزشها ارجاع کرده‌اند درست نبوده است؛ کما اینکه کار کسانی که ارزشها را به واقعیتها ارجاع می‌کنند کار درستی نبوده است. ــ سخنی که من خواهم گفت با هر سه دیدگاه سازگار است؛ اگرچه به گمان خود من این دیدگاه سوم قابل دفاعتر است.

می‌توان نحوهٔ بیان باورهای سه‌گانهٔ فوق را نیز به اقسامی تقسیم کرد.

باورهای ما گاهی برای اِخبارند؛ گاهی برای وصف‌الحال‌اند؛ گاهی برای تأثیرگذاری در دیگران‌اند؛ یا ممکن است کارکردهای دیگری داشته باشند. این مسأله مربوط است به اینکه ما با زبان چه کارکردهایی داریم و طبعاً چه انتظارات و توقعاتی می‌توان از زبان داشت. ما در این بحث با باورهایِ به زبان آمده کار داریم. به تعبیر دیگر، سر و کار ما با آن دسته از باورهای ناظر به واقع، ناظر به ارزش، و ناظر به تکلیف است که بر زبان بیایند. وقتی این باورها به زبان می‌آیند، این بحث پیش می‌آید که به زبان آمدنشان به چه قصد و غرضی انجام می‌گیرد. دیدگاههای مختلفی در مورد تعداد این اغراض وجود دارد. گاه از این اغراض تحت عنوان *کارکردهای زبان* یاد می‌شود. این باورها، به هر قصد و نیتی که بر زبان آورده شوند، به دو دستهٔ کلی قابل تقسیم‌اند: باورهای subjective و باورهای objective. من این دو اصطلاح را به باورهای اَنفُسی و باورهای آفاقی ترجمه می‌کنم (تعابیر ذهنی و عینی، درونی و بیرونی، درونْ‌ذاتی و برونْ‌ذاتی هم به کار رفته است). باور subjective، به معنایی که من مراد می‌کنم، باوری است که قابل ارزیابی نیست؛ نه ارزیابی منطقی و نه ارزیابی معرفت‌شناختی. دلیل این عدم قابلیتِ ارزیابی این است که این باورها به ذوق و سلیقه مربوط است. این باورها معمولاً ناظر به چیزی هستند که ما از آن تعبیر می‌کنیم به امور ذوقی (matters-of-taste).

یعنی در آنها من وصف الحال خودم را از امری یا، به تعبیر دیگر، تلقیِ (attitude) خودم را نسبت به امری بیان می‌کنم. به عبارت دیگر، من به ظاهر دربارهٔ جهان هستی سخن می‌گویم، ولی در واقع دارم دربارهٔ خودم سخن می‌گویم. وقتی می‌گویم، «زیباترین رنگ جهان آبی است»، اگر ظاهر سخن مرا بگیرید ممکن است فکر کنید که من واقعیتی از واقعیات جهان هستی را بیان می‌کنم: واقعیتِ زیباتر بودن رنگ آبی نسبت به همهٔ رنگهای دیگر. ولی در واقع در اینجا من یکی از عناصر نفسانی خودم را به

اطلاع شما می‌رسانم. یعنی می‌گویم، کاراکتر و منش من، یا مزاج روحی و ساختار روانی‌ام، چنان است که رنگ آبی را زیباترین می‌یابد و زیباترین می‌بیند؛ گر چه به جای گفتنِ می‌یابم و می‌بینم، بگویم زیباترین است. ما نباید فریب این ظاهر را بخوریم، چون اصل مسأله امری subjective است و ناظر به یک امر ذوقی است. (اینکه خود این امور ذوقی در درون خودشان به چند دسته تقسیم می‌شوند محل بحث ما نیست. یکی از بحثها در فلسفهٔ هنر همین است که آیا امور ذوقی را می‌توان رده‌بندی کرد، و این رده‌بندیها به لحاظ کمیّت و به لحاظ هویتشان چگونه توانند بود.)

دستهٔ دوم از باورهای ما objective هستند؛ یعنی اصلاً حال شخصی مرا بیان نمی‌کنند؛ اصلاً وصف الحال من نیستند؛ اصلاً بیان روانشناسی من نیستند؛ بلکه دربارهٔ عالم واقع ادعایی می‌کنند. objective در اینجا به همین معناست نه به معنایی دیگر؛ یعنی ادعایی دربارهٔ آفاق می‌کنند نه ادعایی در باب اَنفُس. این باورهای objective، که دربارهٔ عالم واقع سخن می‌گویند، در درون خودشان به دو دستهٔ فرعیتر قابل تقسیم‌اند: باورهای objective ی که در عین اینکه objective اند و آدمیان بالقوه می‌توانند بفهمند که آیا این باورها گزارشی صادقانه از عالم واقع می‌دهند یا گزارشی کاذبانه، ولی بالفعل قدرت تشخیص صدق و کذبشان در اختیار ما نیست. مثلاً، اگر بگویم در فلان نقطهٔ کهکشان سیاره‌ای وجود دارد که در آن اکسیژن یافت می‌شود، باوری subjective اظهار نداشته‌ام؛ یعنی ذوق و سلیقهٔ خود را بیان نکرده‌ام، بلکه از یک امر objective خبر داده‌ام. اما در وضع کنونی، ما نمی‌توانیم بفهمیم که آیا این گزاره صادق است یا کاذب؛ چون هنوز علوم و معارف به طور کلی چنان پیشرفتی نکرده‌اند که تحقیق در این امرْ بالفعل برای ما امکان‌پذیر باشد. بنابراین، این قبیل باورها، باورهایی objective هستند که بالفعل غیر قابل تحقیق‌اند.

اینکه‌چیزی که امروز بالفعل غیر قابل تحقیق است، چه وقت بالفعل قابل تحقیق می‌شود، فقط به پیشرفت علوم و معارف جمعی بستگی دارد و نه به چیزی دیگر. به میزانی که علوم و معارف بشری پیشرفت می‌کنند، تعداد بالفعل غیر قابل تحقیقها نیز کمتر می‌شود و اینها به بالفعل قابل‌تحقیقها تبدیل می‌شوند. بسیاری از امور بوده‌اند که اگر سیصد سال پیش بیان می‌شدند غیر قابل تحقیق بودند ـ گرچه objective بودند ـ ولی امروز می‌توانیم بالفعل تحقیق کنیم که آیا صادق‌اند یا کاذب.

نوع دوم از باورهای objective، آنها هستند که بالفعل قابل تحقیق‌اند؛ مثل اینکه بگوییم فلان قارچ سمّی است؛ یا اینکه خوردن فلان غذا بر روی نظام گوارشی یا اعصاب ما فلان اثر را دارد. با وضع کنونی بیولوژی یا شیمی چه‌بسا بشود تحقیق کرد که آیا این گزاره درست است یا نادرست. به این صورت ما می‌توانیم کل باورهایِ به زبان آمدهٔ خود را به این سه دسته تقسیم کنیم.

تمامی باورهای subjective و objectiveی که من و شما به عنوان یک انسان داریم، اگر بخواهند در حریم زندگی خصوصی بها داده شوند فعلاً محل بحث من نیستند. مراد من از حریم خصوصی حریمی است که‌در آن، هیچ یک از آثار و نتایج همهٔ آنچه من دارم و می‌کنم و هستم، به غیر من تسرّی پیدا نمی‌کند. اینکه آیا من در این حریم می‌توانم به همهٔ باورهای objective و subjective خود ترتیب اثر بدهم یا ندهم، فعلاً محل بحث من نیست؛ ـ گرچه رأی خود من این است که تا وقتی این حریم واقعاً و به معنای دقیق کلمه، خصوصی بماند، من حق دارم به همهٔ‌باورهای subjective و objective خود ترتیب اثر بدهم. عده‌ای معتقدند که شخص حق ندارد در حریم خصوصی خود به همهٔ باورهای subjective و objective خود ترتیب اثر دهد؛ اما من در اینجا در این باره داوری نمی‌کنم. بحث ما بر سر این است که وقتی این باورها بخواهند به

ساحَت زندگی عمومی راه پیدا کنند و در این ساحَت به آنها ترتیب اثر داده شود ـ یعنی مبنای تصمیم‌گیریهای زندگی جمعی ما شوند؛ شامل تصمیم‌گیریها در امور سیاسی، اقتصادی، قضائی، جزائی، بین‌الملل، و تعلیم و تربیت ـ چه باید کرد.

آیا اعتقادات subjective و اعتقادات objective بالفعل غیر قابل تحقیق، می‌توانند مبنای تصمیم‌گیری در زندگی جمعی شوند یا نه؟ به نظر می‌آید که این دو اعتقاد فقط وقتی می‌توانند در زندگی جمعی راه پیدا کنند که همهٔ کسانی که این زندگیِ جمعی زندگیِ جمعیِ آنهاست، به این راه‌یابی رأی مثبت داده باشند. یعنی، این دو نوع رأی و اعتقاد را به هیچ‌وجه نمی‌توان در زندگی جمعی راه داد مگر اینکه همهٔ کسانی که این زندگی جمعی زندگی جمعی آنهاست بگویند ما به آنها رأی مثبت می‌دهیم. به گمان بنده، اینجا رأی دادن تنها روش درست است، و از سوی دیگر ـ و این مهمتر است ـ رأی دادن در زندگی جمعی هم فقط در این دو مورد درست است. رأی دادن و نظرخواهی از مردم ـ به هر تعبیری که باشد، باواسطه یا بی‌واسطه، مستقیم یا غیرمستقیم، هرچه می‌خواهد باشد، ـ در قلمرو امور subjective و objective بالفعل غیر قابل تحقیق هم ممکن و هم مطلوب است. مثالی می‌زنم. آیا به نظر شما معقول است که بگوییم، مردم، رأی بدهید که وزن این لیوان ـ که بنا به فرض می‌خواهد مبنای تصمیم‌گیری در زندگی ما قرار بگیرد ـ پنجاه گرم است یا بیش از آن یا کمتر از آن؟ آیا معقول است که بگوییم هر رأیی که اکثریت مردم در این مورد دادند همان را قبول می‌کنیم؟ قابل قبول نیست! چون وزن لیوان یک امر objective بالفعل قابل تحقیق است، و وقتی امری چنین بود ما حق نداریم به آراء مردم رجوع کنیم. ما در اینجا معیاری داریم که بیرونی و آفاقی است و مورد قبول همه است و با آن می‌توانیم بفهمیم وزن لیوان چقدر است. اگر وزن این لیوان پنجاه گرم باشد، حتی اگر تمام شش میلیارد

انسان روی زمین هم بگویند کمتر از پنجاه گرم یا بیشتر از آن است، حرفشان را قبول نمی‌کنیم. بنابراین، در امور objective بالفعل قابل تحقیق رجوع به آراء عمومی به هیچ‌وجه به حق نیست. اما، از آن طرف، در امور subjective، یا در امور objective بالفعل غیر قابل تحقیق، راهی جز رجوع به آراء عمومی نیست؛ به دلیل اینکه اگر کسی در امور subjective یا در امور objective بالفعل غیر قابل تحقیق بگوید بدون رجوع به آراء عمومی، رأی من یا رأی کسانی را که با من هم‌اندیش هستند مبنای تصمیم‌گیری قرار دهید، به او گفته می‌شود وجه رجحان شما نسبت به دیگران چیست؟ چرا باید رأی شما را در این امر subjective یا objective بالفعل غیر قابل تحقیق مبنای تصمیم‌گیری قرار بدهیم؟ چرا رأی رقیب شما را مبنا قرار ندهیم؟ یعنی، در این صورت یک نوع ترجیح بِلامُرجّح عملی پیش می‌آید. ترجیح بلامرجّح عملی یکی از مصادیق بی‌عدالتی است. چون فرض این است که امر یا subjective است یا objective بالفعل غیر قابل تحقیق، لذا در وضع کنونی اصلاً نمی‌فهمیم رأی تو صادق است یا کاذب؛ حال، یا به دلیل اینکه رأیت اصلاً صدق و کذب ندارد (در امور subjective) یا صدق و کذب دارد ولی اکنون روشی برای احراز صدق یا کذب آن در اختیار نداریم (در امور objective بالفعل غیرقابل تحقیق). وقتی چنین بود، نمی‌توانیم به سخن تو ارزش صدق إسناد بدهیم. لذا سخنت فعلاً از مؤلِّفهٔ حقیقت عاری است. سخن رقبای تو نیز همین گونه است. حال، اگر در مسأله‌ای واحد ده رأی وجود داشت که هیچ کدام از لحاظ منطقی و معرفت‌شناختی رجحانی بر یکدیگر نداشتند، هیچ‌یک را نمی‌توان بدون مرجّح مبنای عمل قرار داد. در اینجا البته می‌توان گفت که هیچ کدام مبنای عمل قرار نگیرند، ولی فرض بر این است که باید تصمیمی در این باره بگیریم و زندگی جمعی ما نیز متوقف بر چنین تصمیمی است. در اینجا چاره‌ای نداریم جز اینکه بگوییم حال که

همهٔ این آراء از حیث رجحان مساوی‌اند، آن رأیی که اکثریت ما به آن رأی می‌دهیم، همان مبنای تصمیم‌گیری قرار بگیرد. اینجا عدالت اقتضا می‌کند که ما ترجیح بِلا مرجّح عملی نداشته باشیم. برای اینکه ترجیح بلامرجّح عملی نداشته باشیم و ترجیح ما حتماً مرجّحی داشته باشد، به پسند و خوشایند عمومی رجوع می‌کنیم. این پسند عمومی از راه نظرخواهی حاصل می‌آید، و این نظرخواهی به صورتهای مختلفی ممکن است صورت گیرد. نکتهٔ مهمتر این است که رأی‌خواهی فقط به همین دو جااختصاص دارد. مثالی می‌زنم. گاه در مطبوعات می‌خواندیم که برخی پیشنهاد می‌کردند ارتباط یا عدم ارتباط با آمریکا را به رفراندم بگذارید. بنده می‌گفتم که رفراندم برای امور subjective یا objective بالفعل غیر قابل تحقیق است. ارتباط یا عدم ارتباط با آمریکا یک سلسله ابعاد objective قابل تحقیق دارد. مثلاً، بالفعل اقتصاددانان می‌دانند که این ارتباط، یا عدم ارتباط، چه پیامدهایی خواهد داشت و می‌توانند در این مورد نظر دهند؛ و همین طور است متخصصان روابط بین‌الملل و... بنابراین، در این مورد خاص یک سلسله امور objective بالفعل قابل تحقیق، ـ چه در عرصهٔ امور اقتصادی، چه در عرصهٔ امور سیاسی و بین‌الملل، و چه در بعضی عرصه‌های دیگر که احیاناً ممکن است در بادی نظر هم به نظر نرسد که به مسألهٔ ارتباط یا عدم ارتباط با آمریکا ربطی پیدا کند ـ وجود دارد که تشخیص آن بر عهدهٔ متخصصان امور است. وقتی این افرادِ متخصص در مورد تمامی این جوانب تحقیق کردند، البته ممکن است در نهایت چیزهایی باقی بماند که آنها یا subjective اند یا objective بالفعل غیر قابل تحقیق ـ و در مورد مثال ما همین شِقّ دوم محتمل‌تر است. اگر کار به اینجا رسید، آن وقت راه برای نظرخواهی باز می‌شود. ولی اگر از اول، بدون تفکیک این جوانب، بخواهیم به آراء مردم رجوع کنیم خطاست و نه با حق‌طلبی سازگاری دارد نه با عدالت‌طلبی.

مثال دیگری می‌آورم. فرض کنید بگویند که برای نمایندگی مجلس، داشتن مدرک لیسانس شرط است. آیا می‌توان در این باب رأی‌گیری کرد که فلان کس لیسانس دارد یا ندارد؟ نمی‌شود؛ چون این امر از امور بالفعل قابل تحقیق است: یا لیسانس دارد یا ندارد.

شگفت آنکه در جامعهٔ ما برخی امور به رأی مردم واگذار می‌شوند ـ و این امر حاکی از آن است که آن امور یا subjective اند یا objective بالفعل غیر قابل تحقیق‌اند ـ ولی بعد دربارهٔ همین امور، گروهی نظر می‌دهند. این نظر دادن به این معناست که این امور، بالفعل قابل تحقیق هستند؛ و این نوعی پارادکس است. به تعبیر دیگر، اگر اینها از امور subjective یا objective بالفعل غیر قابل تحقیق نیستند، اصلاً به رأی مردم نیاز نیست؛ ولی اگر از این دو نوع‌اند و به رأی مردم رجوع کردیم، دیگر فیلتر بعدی معنا ندارد.

پس، اقتضای عدالت، مراجعه به رأی مردم در امور subjective یا objective بالفعل غیر قابل تحقیق است. از سوی دیگر، اگر امری objective بالفعل قابل تحقیق بود به رأی مردم رجوع نمی‌کنیم. مثلاً، اگر معلوم شد که فلان قارچ سمّی است، یا فلان مادهٔ غذایی سرطان‌زاست، در این صورت نمی‌توان گفت که در مورد کارخانهٔ تولیدکنندهٔ این مواد رأی بگیریم که آیا همچنان به تولید آن مواد غذایی ادامه بدهد یا نه. اینجا می‌گوییم این ماده سرطان‌زاست. اینجا جای رجوع به مردم نیست، چون فرض بر این است که ما نمی‌خواهیم چنین موادی در جامعه مصرف شود (این فرض البته نیاز به توجیه دارد ولی فعلاً آن را می‌پذیریم)، باید آن کارخانه را بست. صاحب کارخانه نمی‌تواند بگوید، شما باید به رأی مردم رجوع می‌کردید تا ببینید آیا به بستن کارخانهٔ من رأی می‌دهند یا نه. اینجا جای رجوع به رأی مردم نیست.

تا اینجا معلوم شد که در امور subjective و امور objective بالفعل

غیر قابل تحقیق، به مقتضای عدالت‌طلبی باید به رأی مردم مراجعه کرد، و در امور objective بالفعل قابل تحقیق به مقتضای حقیقت‌طلبی به رأی مردم رجوع نمی‌کنیم.

حکومت دینی و رجوع به آراء مردم

می‌خواهیم ببینیم حکومت دینی تا چه اندازه با مسائلی که تا به حال گفتیم سازگار است. مراد من از حکومت دینی، حکومتی است که تصمیم‌گیریهای جمعی در آن، همه بر اساس معتقداتی صورت می‌گیرد که در یک دین و مذهب وجود دارد؛ چه معتقداتی که در ناحیهٔ هستی‌شناسی و مابعدالطبیعهٔ آن دین وجود دارد، چه آنها که در ناحیهٔ انسان‌شناسی آن است، و چه معتقداتی که در ناحیهٔ وظیفه‌شناسی و اخلاق آن دین و مذهب وجود دارد؛ خواه آنچه دین در باب آن نظر داده است از مقوله عبادیّات باشد، یا اخلاقیّات، یا اعتقادیّات. در جامعهٔ ما نیز فعلاً مراد از حکومت دینی چنین حکومتی است؛ حکومتی که تصمیم‌گیریهای جمعی آن ــ در حقوق اساسی، سیاسی، اقتصادی، قضائی، جزائی، بین‌الملل، و تعلیم و تربیت ــ بر اساس باورهای دینی است. اینک می‌پرسیم، این حکومت دینی، با آنچه تاکنون گفتم سازگار هست یا نه؟

اگر بخواهیم حکومت دینی به این معنا را بر این اساس مدلّل بکنیم چه پیش می‌آید؟ پاسخ این است که اگر معتقدات و باورهای دینی (یعنی اعتقادیّات، عبادیّات، و اخلاقیّات؛ در ناحیهٔ مابعدالطبیعه، انسان‌شناسی، و اخلاق) از نوع objective بالفعل قابل تحقیق بود، در این صورت، مردم بخواهند یا نخواهند، موافق باشند یا نباشند، حکومت باید حکومت دینی باشد؛ چون در این صورت مسأله مثل همان مثال مادهٔ سرطان‌زا می‌شود. در واقع، در این صورت معتقدات دینی یک سلسله امور objective

بالفعل قابل تحقیق‌اند که حقانیت آنها اثبات شده؛ لذا حتی اگر همه هم مخالفت کنند، باز باید حکومت بر اساس آن باورهای دینی باشد. اما اگر این باورها objective بالفعل غیر قابل تحقیق، یا احیاناً subjective باشند، آن وقت فقط در صورتی می‌توان حکومت دینی داشت که مردم به آن رأی بدهند. یعنی بگویند، درست است که حق و باطل آن معلوم نیست (چون یا نمی‌توان حق و باطل را به آن نسبت داد و subjective است، یا صدق و کذبش فعلاً معلوم نیست و objective بالفعل غیر قابل تحقیق است) ولی همهٔ ما، یا اکثریت ما، آن را می‌خواهیم و حکومت باید دینی باشد. اما ــ و هزار اما ــ گزاره‌ها و باورهای دینی از نوع گزاره‌های objective بالفعل قابل تحقیق نیست. گزاره‌های دینی objective اند ولی بالفعل غیر قابل تحقیق‌اند. معنای این سخن این است که گزاره‌های مابعدالطبیعی دینی، گزاره‌های انسان‌شناسی دینی، و گزاره‌های اخلاقی دینی، هیچ کدام چنان اثبات نشده است که در علوم مختلف چیزی را اثبات می‌کنیم. البته واژهٔ اثبات را دراینجا به معنای مسامحه‌ای به کار می‌برم. اثبات، به معنای دقیق کلمه، فقط در علوم منطقی و ریاضی معنا دارد. در این علوم اثبات به معنای اخص وجود دارد؛ یعنی معنای دقیق اثبات همین جاست. در علوم تجربی، اعم از علوم تجربی طبیعی مثل فیزیک و شیمی، یا علوم تجربی انسانی مثل روانشناسی و جامعه‌شناسی و اقتصاد و امثال آن، البته اثبات به آن معنا وجود ندارد؛ ولی بالاخره اگر مدعایی از حد خاصی از قبول در میان عرف علما برخوردار شد، می‌گویند این یک نظریهٔ اثبات ــ یا به تعبیر دقیقتر: تأیید ــ شده است. ولی اعتقادات و باورهای دینی چنین نیستند.

نوع دیگر علوم، علوم تاریخی است. در علوم تاریخی، مثل خود علم تاریخ، یا علم لغت، همیشه یک نوع عدم ایقان و اتقان وجود دارد. یکی از ویژگیهای علوم تاریخی، که این علوم را از همهٔ علوم دیگر متمایز می‌کند،

این است که در علوم تاریخی همیشه یک نوع probability و عدم ایقان وجود دارد. همهٔ مورخان می‌پذیرند که این probability از مدّعیات تاریخی زدوده نمی‌شود؛ زیرا اگر قرار باشد من دربارهٔ چیزی سخن بگویم که آن چیز دیگر حضور ندارد، دربارهٔ آن سخن قطعی نمی‌توان گفت؛ و تاریخ چنین است. ما نمی‌توانیم از طریق تجربه و حس و مشاهده چیزی را که از بین رفته بازآفرینی کنیم. از این لحاظ در علوم تاریخی همواره یک نوع عدم تیقّن (uncertainty) وجود دارد. با این‌همه، عرف تاریخ‌دانان می‌گویند ناپلئونی وجود داشته؛ و این ناپلئون در جنگ واترلو از انگلیسی‌ها شکست خورده؛ یا ... این مقدار را قبول دارند؛ چون در این حوزهٔ معرفتی، به رغم عدم یقینی که در آن سریان دارد، چیزی ممکن است به حد قابل قبول برای عرف مورخان برسد، و وقایعی که گفتم به این حد رسیده‌اند.

شاخهٔ چهارمی نیز در علوم وجود دارد که علوم شهودی است. در علوم شهودی هم نمی‌توان از برهان (proof) سخن گفت؛ ولی با این‌همه معیارهایی وجود دارد که عرف اهل علم آن را در تعیین صدق و کذب مدّعیات و گزاره‌ها می‌پذیرند.

آنچه در دین گفته می‌شود ــ که به لحاظ رتبه، اول عقاید مابعدالطبیعی است، بعد عقاید انسان‌شناختی، و نهایتاً عقاید اخلاقی ــ هیچ‌کدام با هیچ یک از چهار میزان فوق (ریاضی-منطقی-عقلی، تجربیِ انسانی و طبیعی، تاریخی، و شهودی) به نحو بالفعل قابل تحقیق نیست. مهمترین عقیدهٔ دین اعتقاد به وجود خداست. آیا به نظر شما تاکنون دلیل قاطعی برای وجود خدا اقامه شده که هیچ کس نتوانسته باشد در آن مناقشه بکند؟ اکنون از انضمام آن سخن قبلی به این سخن، که هیچ یک از سه قسمِ گزاره‌های دینی بالفعل قابل تحقیق نیست، نتیجه می‌شود که حکومت دینی، به آن معنا که گفتم، هیچ توجیهی ندارد و دیگر نمی‌شود

گفت چه مردم بخواهند و چه نخواهند، چه بپسندند و چه نپسندند، چه اقلیت باشند و چه اکثریت، در هر حال باید حکومتْ دینی باشد. دلیل این مسأله نیز این است که نمی‌توان مبنای تصمیم‌گیریها را امور بالفعل غیر قابل تحقیق قرار داد ولی به آراء مردم رجوع نکرد.

آنچه تا اینجا گفتم دفاعیه‌ای بود از سکولاریسم. این دفاعیه طبعاً به معنی مخالفتی است با حکومت دینی، به معنایی که گفتم. اینک به بخش دوم سخنانم می‌پردازم. قصد دوم من این است که نشان دهم با وجود همین مبانی سکولاریسم، حکومت دینی در شرایط خاصی می‌تواند پدید آید، به نحوی که با مبانی سکولاریسم، که ذکر کردم، ناسازگار نباشد. با توجه به آنچه گفتم، اینک معلوم می‌شود که آن شرایط کدام‌اند. یک شرط این است که وقتی در جامعه‌ای اکثریت افراد (و در صورت ایده‌آل و آرمانی، همه) بگویند، ما در عین اینکه می‌دانیم باورهای دینی، بالفعل قابل تحقیق نیستند و هیچ دلیلی بر صدق و کذبشان وجود ندارد، به این باورها دلبستگی داریم و همانها را مبنای حکومت خود می‌دانیم و می‌خواهیم در جامعه‌ای که خودمان آن را می‌سازیم، باورهای دینی مبنای تصمیم‌گیریهای جمعی باشد. در این صورت می‌توان حکومت دینی داشت (که بر مبنای باورهای دینی است) به نحوی که با سکولاریسم هم ناسازگاری نداشته باشد؛ چون مردم هم می‌گویند، ما همین را می‌خواهیم. اما دوام این حکومت تا چه زمانی است؟ تا وقتی آن آراء را پشت سر خود داشته باشد. به محض اینکه مردم گفتند «دیگر نمی‌خواهیم»، از آن پس نمی‌توان گفت حکومت دینی است؛ چون این حکومت از آن سنخ نیست که مردم چه بخواهند و چه نخواهند، و چه بپسندند و چه نپسندند، قابل دوام باشد. پس، با احراز سه ویژگی می‌توان حکومت دینی داشت:

همه، یا اکثریت مردم جامعه، قبول داشته باشند که گزاره‌ها و باورهای

دینی، بالفعل قابل تحقیق نیستند؛
قبول داشته باشند که این گزاره‌ها، در عین اینکه بالفعل قابل تحقیق نیستند، باید مبنای تصمیم‌گیری آنان باشد؛
این گزاره‌هایی که مردم می‌خواهند مبنای تصمیم‌گیری در زندگی جمعیشان باشد، مطابق تفسیری باشد که خودشان از آن گزاره‌ها دارند و می‌خواهند، نه اینکه صورتی ظاهری از یک گزاره را به آنان نشان دهند و آنها هم بپسندند و بخواهند ولی بعداً در عمل چیز دیگری از آب در آید. شما از مردم بپرسید، آیا عدالت علی (ع) را می‌خواهید یا نه؟ من فکر می‌کنم که نه فقط مسلمین، و نه فقط مسلمانان شیعه، بلکه هر انسان آزادیخواهی در عالم خواهد گفت، بله، عدالت علی را می‌خواهیم. اما بعداً در عمل چیزی را به آنان نشان دهید که معلوم شود این چیزی نیست که آنها از عدالت علی (ع) می‌فهمیده‌اند و می‌خواسته‌اند. پس، تفسیر این گزاره‌ها هم باید مطابق همان چیزی باشد که مردم می‌خواسته‌اند. به نظر من، این تفسیر به بنیادی در جامعه نیاز دارد که همیشه مداقّه کند آیا آنچه را مردم به آن رأی داده‌اند، با تفسیری که اینک از آن آراء در مرحلهٔ عمل تجلّی یافته تطابق دارد یا نه.

قسمت سوم سخن من دربارهٔ ربط و نسبت مقوله‌ای به نام آزادی است با سه مقولهٔ دیگر: مقولهٔ حقیقت، مقولهٔ عدالت، و مقولهٔ معنویت.

آزادی

به یک تلقی برای آزادی دو معنای عظیم وجود دارد. هر یک از این معانی دوگانه می‌توانند معانی فرعیتر فراوانی داشته باشند. من گاه برای تفکیک این دو معنا، اولی را آزادی طبیعی می‌نامم و دومی را آزادی اجتماعی. گاه نیز اولی را آزادی آرمانی می‌نامم و دومی را آزادی عملی. یک معنا برای آزادی این است که انسان، از وقتی به دنیا می‌آید تا وقتی از دنیا می‌رود،

فقط تحت حاکمیت قوانین عالم طبیعت باشد نه چیزی دیگر. یعنی، فقط قوانینی که در فیزیک یا شیمی یا... کشف می‌شوند بر زندگی انسان حکومت کنند. این آزادی را نباتات نیز دارند. ولی وقتی وارد عالم حیوانات می‌شویم می‌بینیم آنها چنین نیستند. حیوان ممکن است بخواهد علوفه‌ای را بخورد ولی صاحبش اجازه ندهد، یا حیوان دیگری مانع او شود. پس نمی‌توانیم بگوییم حیوانات ـ تا چه رسد به انسانها ـ به این معنا آزادند؛ یعنی، به این معنای آرمانی که فقط قوانین طبیعی بر آنها حاکم باشد. آزادی، به معنایی که فقط قوانین طبیعت بر آدمی حاکم باشد، آرمانی است؛ یعنی در مقام عمل تحقّق‌پذیر نیست و امکان ندارد و، چنانکه گفتم، حتی در عالم حیوانات هم ممکن نیست. لذا چاره‌ای جز این نیست که از این آزادی آرمانی یا آزادی طبیعی به معنای دیگر آزادی برویم، که همان معنای دوم آزادی است. این معنای دوم تنوع بسیار دارد. رأی من در باب آزادی به معنای دوم این است که اگر بتوان ارزشها را در جهان به ارزشهای لذاته (یعنی ارزشهایی که انسان آنها را به خاطر خودشان می‌خواهد) و ارزشهای لغیره (ارزشهایی که انسان آنها را می‌خواهد برای اینکه او را به دیگری برساند)؛ یا ارزشهایی که برای انسان هدف‌اند و ارزشهایی که برای انسان وسیله‌اند؛ یا، باز به تعبیری دیگر، ارزشهای غایی و ارزشهای آلی تقسیم کرد، آنگاه به نظرم رأی مور[1] در این باب قابل دفاع است، که می‌گوید آزادی ارزش غایی نیست ولی مهمترین ارزش آلی هست. یعنی، آزادی ارزشی نیست که انسان آن را به خاطر خودش بخواهد، بلکه آزادی ارزشی است که آدمی برای رسیدن به ارزشهای دیگر طالب آن است. در این حال، گرچه امکان ندارد انسان به هیچ نوع ارزش غایی برسد مگر اینکه آزادی شرط لازم آن است، ـ اگرچه شرط کافی نیست؛ یعنی، گرچه آزادی ارزش آلی است نه

---

1. E. G. Moore

ارزش غایی ــ ولی در عین حال رسیدن به هیچ ارزش غایی بدون وجود آزادی ممکن نیست. لذا در میان ارزشهای آلی، ارزشمندترینِ ارزشها آزادی است. این آزادی که ذکر شد، البته آزادی طبیعی نیست، بلکه آزادی اجتماعی و عملی است. طبعاً دامنهٔ این آزادی عملی از آزادی آرمانی تنگتر است. اما این تنگی و محدودیت را چه کسی تعیین می‌کند؟ یعنی، گذار از آزادی طبیعی به آزادی اجتماعی، و گذار از آزادی آرمانی به آزادی عملی، گذار از یک فراخناست به یک تنگنا. ولی وسعت این تنگنا را چه کسی باید تعیین کند؟ و چه عواملی این آزادی را تنگ می‌کنند؟ چه عاملی باید میزان تنگی این آزادی اجتماعی را تعیین بکند؟ به تعبیر دیگر، کدام بنّاست که برای آزادی ما دیوار می‌سازد؟ دو عاملْ آزادی را تحدید می‌کنند: حقیقت و عدالت.

عوامل تحدید آزادی

قبلاً مثالی دربارهٔ کارخانه‌ای زدیم که مواد غذایی مسموم تولید می‌کرد و باید تعطیل می‌شد. آن مثال، مثالی از یک امر objective بالفعل قابل تحقیق بود. ما در واقع با تصمیم خود، آزادیِ صاحب کارخانه را سلب کردیم. اینک می‌پرسیم، چه چیز آزادی آن کارخانه‌دار را تحدید کرد؟ حقیقت! در آنجا حق روشن شده بود. وقتی حق روشن شود آزادی انسانها تحدید می‌شود. هر قدر حقایق بیشتری کشف شوند آزادیهای ما نیز کمتر می‌شوند. منظور از کشف حقایقِ بیشتر این است که به امری objective برسیم که اینک بالفعل برای ما قابل تحقیق شده است و می‌توانیم بفهمیم که آیا صادق است یا کاذب. هر چه حقایق بیشتری کشف شود آزادی نیز تحدید می‌شود و دایرهٔ آن تنگتر می‌شود. اما گفتیم حقایق بیشتری کشف شوند، نه موهومات و اباطیل و هذیانات و اوهام. واقعاً حقیقت کشف شود. یعنی، ما به گزاره‌ای برسیم که همهٔ کسانی که

در داوری در باب این گزاره صاحب‌نظرند بگویند این گزاره کاذب، یا صادق است. البته، شکی نیست که انسانها جایز الخطا هستند. ممکن است فعلاً عرف اهل یک علم بگویند این گزاره صادق است، ولی سیصد سال بعد معلوم شود که آن گزاره کاذب بوده است. ولی تا وقتی عرف اهل علم می‌گویند صادق است، برای ما حق تلقی می‌شود و می‌تواند آزادی را تحدید کند. در اینجا حقیقت است که آزادی را تحدید می‌کرد.

اما در امور objective بالفعل غیر قابل تحقیق و در subjectiveها چه چیزی آزادی را تحدید می‌کند؟ عدالت! در آنجا حقی در کار نیست؛ یعنی حقیقتی را کشف نمی‌کنیم، اما عدالت می‌گوید با اینکه صدق و کذب این گزاره اثبات نشده، ولی چون اگر بخواهیم رأی تو را در این باب ملاک عمل قرار دهیم به ترجیح بِلامرجِّح عمل کرده‌ایم، و ترجیح بلامرجّح خلاف عدالت است، ما مرتکب این خلاف عدالت نمی‌شویم. رجوع به آراء عمومی برای این است که بی‌عدالتی از تصمیم‌گیریهای ما زدوده شود. در این دو مورد عدالت می‌ایستد و می‌گوید چاره جز این نیست که به هر آنچه اکثریت می‌گویند عمل شود.

خلاصهٔ سخن ما تا بدین‌جا این است که، اولاً، آزادی آرمانی انسان، مقتضای ساختار جهان هستی و ساختار روانْ‌تنی [2] ما آدمیان است. آزادی اجتماعی البته هیچ گاه نمی‌تواند به آن گستردگی باشد، ولی اینکه چقدر تنگتر باشد فقط و فقط به عدالت و حقیقت بستگی دارد. اما حقیقت و عدالت نیز نوعی بازی متقابل با یکدیگر دارند. چون، وقتی امر objective بالفعل غیر قابل تحقیقی به objective بالفعل قابل تحقیق تبدیل شد، دیگر از حیطهٔ اینکه عدالت بخواهد درباره‌اش سخنی بگوید بیرون آمده است و فقط باید حقیقت دربارهٔ آن سخن بگوید. به هر حال،

---

2. psychosomatic

دو موجود شریف با آزادی بازی می‌کنند: حقیقت و عدالت.

نکتهٔ دوم اینکه حقیقت نیز امری نیست که یک بار برای همیشه مکشوف شود؛ چون انسان جایز الخطا، بلکه واجب الخطاست. بنابراین، چیزی ممکن است امروز حقیقت تلقی شود ولی صد سال بعد معلوم شود که حقیقت نبوده است. اما تا وقتی آن چیز حقیقت تلقی می‌شود و دلیلی هم برای اثبات اینکه آن چیز حقیقت نیست اقامه نشده، حق دارد که آزادی ما را تحدید کند.

نقش معنویت در جلوگیری از سوء استفاده از آزادی

تا اینجا نقش حقیقت و عدالت را در تحدید آزادی بیان کردیم. ولی نکتهٔ مهمی که در این میان وجود دارد این است که اگر ما در جایی به امور objective بالفعل قابل تحقیق نرسیده باشیم، (و طبعاً در حیطهٔ امور subjective یا objective بالفعل غیر قابل تحقیق قرار داشته باشیم) آیا این امکان پیش نخواهد آمد که به خاطر عدم اجماع عامّ امت، اکثریت مردم به اقلیت ظلم کنند؟ چون تقریباً هیچ‌گاه چنین نخواهد بود که صد در صدِ مردم به چیزی رأی دهند. در بهترین حالات، نود درصد رأی می‌دهند و ده درصد مخالف‌اند. در چنین موردی که عدالت اقتضا می‌کند که حتماً به رأی مردم رجوع کنیم، آیا همین مردمی که عدالت ما را ملزم می‌کند که به رأیشان رجوع کنیم، ممکن نیست از این قدرت رأی‌دهی که عدالت به آنها داده سوء استفاده کنند؟ به این معنا که تصمیمی بگیرند که به نفع خودشان باشد و به ضرر آن اقلیتی که با آنان مخالف‌اند. این امر امکان دارد؛ جز در صورتی که صد در صد مردم در نظرخواهیها و تصمیم‌گیریها رأی واحدی دهند. در مقابل این امکان چه می‌توان کرد تا از ظلم اکثریت به اقلیت جلوگیری شود؟ پاسخ این است که در اینجا راه نظری وجود ندارد، اما یک راه عملی وجود دارد: اینکه در انسانها

معنویت رشد کند. این امر البته با کارهای آکادمیک ممکن نیست، بلکه نوعی سلوک درونی و باطنی می‌خواهد. یعنی، با اینکه می‌دانم که می‌توانم تصمیم بگیرم، و عدالتْ قدرت این تصمیم‌گیری را به من داده، ولی در عین حال از این قدرت تصمیم‌گیری به زیان دیگران استفاده نکنم. این استفاده نکردن نیاز به نوعی معنویت دارد. این معنویت یکی از کارهایی است که روشنفکران یک جامعه (اعم از روشنفکران دیندار و بی‌دین) باید آن را در میان مردم رشد دهند، و گرنه همیشه این امکان وجود دارد که این ساختارِ کاملاً عقلانی به مخاطره بیفتد.

معنویت

این معنویت چیست؟ــ من به دو جهت از تعبیر «دین» در این‌گونه موارد استفاده نمی‌کنم. یکی اینکه دین در طول تاریخ، علاوه بر بار مثبت، بار عاطفی منفی هم پیدا کرده است؛ نه فقط در فرهنگ ما، بلکه همچنین در فرهنگ مسیحی، در فرهنگ هندو و... لذا، تا انسان می‌گوید «دین»، آن بار عاطفی منفی هم به ذهن و ضمیر مخاطب منتقل می‌شود و مانعی عاطفی برای فهم و قبول سخن انسان پیدا می‌شود. نه فقط دین، بلکه اساساً تحقق بسیاری از امور در طول تاریخ، وقتی به صورت نامطلوبی هم بوده باشد، وجه عدم مطلوبیت این تحقق خارجی به یک بار عاطفی و ارزش منفی تبدیل شده و حول بار معنایی واژه را می‌گیرد. به این لحاظ از کاربرد واژهٔ «دین» پرهیز می‌کنم. دلیل دیگر این است که اصلاً این معنویتی که من می‌گویم، با دین فرقهایی دارد. نمی‌گویم با دین مخالف است؛ می‌گویم فرق دارد. به گمان من، بنیانگذاران ادیان و مذاهب، چه آنها که در ادیان ابراهیمی خود را پیامبر می‌دانستند و چه آنها که در ادیان شرقی نمی‌گفتند ما پیامبریم ولی بنیانگذار ادیان و مذاهب بودند، همگی از دین همان معنویت را می‌خواسته‌اند. در واقع، به این معنا معنویتْ باطنِ ادیان است.

معنویتی که من بیان می‌کنم سه بخش دارد. برای اینکه این معنویت در درون انسان حاصل شود باید:
یک سلسله آراء مابعدالطبیعی پذیرفته شود؛
یک سلسله آراء انسان‌شناختی پذیرفته شود؛
یک سلسله باورهای اخلاقی پذیرفته شود.

وقتی این سه دسته باور پذیرفته شده باشند آن وقت انسان دارای معنویت است. به این لحاظ، پدید آمدن معنویت با اکراه امکان ندارد و فقط با نیروهای باورانندە امکان دارد. با نیروهای برانگیزاننده، و به طریق اولیٰ با نیروهای وادارنده (به تعبیر راسل) اصلاً نمی‌توان معنویت ایجاد کرد. اینجا یکی از همان مواردی است که آزادی شرط لازم معنویت است. معنویت را فقط با نیروهای باوراننده می‌توان پدید آورد. اگر این معنویت پدید آید، به میزانی که انسان معنوی است، در زندگی خود احسان، عدالت و محبت را نسبت به بنی نوع خود اعمال خواهد کرد. این تلقّیها به ترتیب پدید می‌آیند. شما نمی‌توانید اهل عدالت نباشید ولی اهل احسان شوید، و به همین ترتیب. اینها سه مرحلهٔ روانشناختی‌اند که تا مرحلهٔ اول تحقق نیابد مرحلهٔ دوم حاصل نمی‌شود. طیفی است که تا جایی از آن به عدالت تعبیر می‌کنیم؛ از جایی به بعد محبت، و بعد نیز احسان.

عدالت

عدالتی که مورد نظر من است عدالت سقراطی است؛ نه عدالتی که ارسطو می‌گفت؛ یا عدالت به آن معنایی که امروز گفته می‌شود و فقط به معنای عدالت اجتماعی است. به بیان ساده، عدالت یعنی اینکه من بیش از آنچه باور دارم که حق من است مطالبه نکنم. خیلی از افراد بیش از حق خود مطالبه می‌کنند اما چون به آن نمی‌رسند می‌گویند ما عادلیم. در

عدالت اصلاً مطالبه بیش از خود در کار نیست. مرتبهٔ بعدی این است که آنچه را حق خود می‌دانم، از خودم افراز کنم و به دیگری ببخشم. این افراز حق خود، یعنی اینکه از چیزی که به من تعلق دارد قطع تعلق بکنم؛ نه قطع تعلق فقط به قصد اعراضی منفی، بلکه اعراض منفی برای رجوع مثبت و برای دادن به دیگری. مرحلهٔ سوم این است که نه فقط به حق خودم راضی باشم، و نه فقط بخشی از حق خودم را به شما ببخشم، بلکه اصلاً شما را دوست بدارم. این دوست داشتن عالیترین مرتبهٔ معنوی است. یعنی، یک ملاک جدّی و غیر قابل خدشه برای معنوی بودن انسان این است که انسان به همهٔ جهان هستی ــ و در بحث ما، به همهٔ عالم انسانی ــ علاقه‌مند باشد. این محبت غیر از احسان است. عدالت و احسان یک وجه اشتراک دارند و آن این است که هر دو عمل جوارحی‌اند، ولی دوست داشتن، امری جوانحی است. عدالت و احسان چیزی است که ما در بیرون انجام می‌دهیم، ولی محبت چیزی است که به درون ما ربط دارد. این دوست داشتن به حدی است که حتی شامل حال بدکاران هم می‌شود. آن کسانی که به آن مرتبهٔ عالی می‌رسند مثل گاندی می‌شوند که می‌گفت، از بدکاری تنفّر دارم؛ اما به بدکاران عشق می‌ورزم. از دروغ گفتن تنفر دارم، اما از دروغ‌گویان تنفّر ندارم، بلکه به آنها عشق می‌ورزم. از تکبّر تنفّر دارم ولی متکبّران را دوست دارم؛ نه از این حیث که بدکار یا دروغگو یا متکبّرند، بلکه از این حیث که انسانند. اگر این سه پیش بیاید، حتی عدالت موجود در معنویت هم کافی است برای اینکه آن معضلی که می‌گفتیم پدید نیاید؛ چه برسد به اینکه احسان و محبت هم در کار باشد.

معنویت: گوهر ادیان(۱) *

مصطفی ملکیان

سخن من به چیزی مربوط می‌شود که آن را «پروژهٔ عقلانیت و معنویت» می‌نامم. همّ و غمّ عمده و اختصاصی من در پنج سال اخیر همین پروژهٔ عقلانیت و معنویت بوده است. در این سالها کوشیده‌ام اطراف و جوانب این امر را مطالعه کنم و بکاوم، تا دریابم که چگونه می‌شود عقلانیت و معنویت را با هم جمع کرد. عقلانیت و معنویت: دو پدیده‌ای که به نظر من از هیچ‌کدامشان گریزی نیست. انسان امروز شدیداً به این دو امر حاجت دارد ولی، لااقل در نگاه نخست، این دو با هم ناسازگار به نظر می‌رسند و، باز هم در نگاه نخست، به نظر می‌آید که در طول تاریخ نیز همهٔ تمدنها و فرهنگهای بزرگ به ناچار یکی از این دو را بر دیگری غلبه داده‌اند و اگر چه از هیچ‌کدام بتمامه خالی نشده‌اند ولی یکی از این دو امر ذی‌قیمت و گریزناپذیر را تا حدی فدای آن دیگری کردند.

آیا جمع عقلانیت و معنویت امکان‌پذیر است یا نه؟ ممکن است مطالبی که خواهم گفت برای بعضی از دوستان چندان تازگی نداشته باشد و در موارد دیگری آنها را از بنده شنیده باشند، اما به نظرم شاید بیان منظم و موجز و کاملاً نظام‌مند آن در اینجا بی‌مناسبت نباشد.

ما، چه بخواهیم و چه نخواهیم، انسان مدرنیم. ما، چه مدرنیته را

---

*. القا شده در مؤسسهٔ معرفت و پژوهش ۸۰/۴/۲۱.

صفت افراد انسانی تلقی کنیم، چه صفت جوامع انسانی، و چه صفت دورانها و اعصار، به هر حال امروزه مدرنیم. این مدرنیته البته امر ذومراتبی است. ممکن است من مدرن باشم ولی شما از من مدرنتر باشید؛ و ممکن است کسی از همهٔ ما مدرنتر باشد. به دلیل همین ذومراتب بودن است که می‌توان در مورد مدرنیته سخن از نقص و کمال گفت: مدرنیتهٔ کامل و مدرنیتهٔ ناقص. حتی می‌توان برای مدرنیته یک الگو (pattern) نیز تصور کرد؛ الگویی که شاید هنوز هیچ‌کس به نحو کامل به آن نرسیده است. به هر حال، می‌پذیریم که همهٔ ما کم یا بیش مدرنیم. البته، اگر بخواهیم خیلی دقیق سخن بگوییم، موارد بسیار نادری از قبایل بدوی وجود دارند که در میان آنها هیچ نوع مدرنیته‌ای به چشم نمی‌خورد. ولی به این قبایل، نه به لحاظ حضور فرهنگی و نه به لحاظ شمار و پراکندگی جمعیتی، اصلاً نمی‌شود در جنب این مجموعه‌ای که مدرن تلقی می‌شود اعتنا کرد. این بی‌اعتنایی البته به معنای بی‌احترامی نیست، بلکه به این معناست که وجود قبایلی اندک و برکنار از حوزهٔ فرهنگ عمومی، به بحث ما خدشه‌ای وارد نمی‌کند. پس همهٔ ما، به این معنا، مدرن هستیم. از سوی دیگر، همهٔ ما کما بیش متدینیم. در این مورد هم، حتی اگر تدیّن را به معنای التزام و تعهد به ادیان نهادینه و تاریخی بگیریم، تعداد کسانی که تدین ندارند در جهان بسیار اندک‌اند. اکثر مردم روزگار ما تدیّن دارند. تدیّن هم امر ذومراتبی است. پرسش ما این است که آیا، اولاً، جمع تدیّن و مدرنیته در انسانها یک جمع پارادکسیکال نبوده است؟ آیا ما سازگارانه عمل می‌کنیم که هم مدرنیم و هم متدینیم؟ ثانیاً، اساساً در دنیای مدرن امروز که ما مدرنیم و رو به مدرنتر شدن حرکت می‌کنیم، آیا می‌توانیم هر نوع تلقّیی از دین داشته باشیم؟ آیا برای انسان مدرن هر برداشتی از دین و هر گونه طرز تلقّی از آن امکان‌پذیر است؟ پاسخ من به پرسش اخیر این است که نه! انسان مدرن دیگر نمی‌تواند دین را مانند

انسان سنتیِ قبل قبول کند. بنابراین، چنین انسانی وقتی نتوانست آن تلقی سنتی را از دین قبول کند، اگر بخواهد کاملاً منطقی عمل بکند و سازگاری خود را حفظ کند، دو راه در پیش دارد: (۱) به طور کلی از دین دست بردارد، که در این صورت مزایای دین را از دست خواهد داد؛ چون دین واجد کارکردهای مثبتی در درون آدمی است (اگر نگوییم در جامعه هم چنین کارکردهای مثبتی را داشته است) و اگر آدمی دین را رها کند دچار یک نوع خلأ لااقل درونی خواهد شد؛ یا (۲) دین را به صورت جدیدی بپذیرد. شما می‌توانید این فهم جدید از دین را معنویت بنامید ــ من خودم آن را معنویت می‌نامم، چون تعبیر دین، در همهٔ زبانها، علاوه بر بار مثبت، بار عاطفی منفیی را هم در اذهان و نفوس تداعی می‌کند. از این رو، من از این فهم جدید از دین به معنویت تعبیر می‌کنم. ممکن است شما بگویید، این معنویت فاصلهٔ زیادی با فهم سنتی از دین دارد. بنده از پذیرش این نکته ابایی ندارم و وجود چنین فاصله‌ای را می‌پذیرم؛ اما در هر حال شخصاً به همین فهم جدید از دین معتقدم نه به آنچه به نام فهم سنتی بر ما عرضه می‌شود. آن فهم سنتی البته در زمان خود کارکردهای مثبتی داشته است، ولی امروز نه به لحاظ رئالیستیک قابل دفاع است و نه به لحاظ پراگماتیستیک. یعنی، امروزه اگر شما فقط دغدغهٔ حقیقت را داشته باشید، آن فهم سنتی دیگر قابل دفاع نیست (دید رئالیستیک)؛ و اگر هم دغدغهٔ نجات داشته باشد (دید پراگماتیستیک) باز قابل دفاع نیست. این است که من، در عین اینکه کارکرد مثبت دین را در طول تاریخ کاملاً می‌پذیرم، و در عین اینکه معتقدم الان هم نباید[1] از دین دست کشید، ولی بر این باور اصرار دارم که ما امروزه به معنویت (spirituality) نیاز داریم نه به فهم سنتی از دین تاریخی. البته، ممکن است پس از آنکه ویژگیهای

---

۱. این «نباید» به معنای الزام حقوقی نیست، بلکه به این معناست که وقتی از دین دست کشیدید احساس می‌کنید دچار یک سلسله نقایص وجودی شده‌اید.

معنویت را برشمردیم، کسی بگوید، این همان لُبّ و گوهر دین است. من با این حکم نیز مخالفتی ندارم. برای اینکه به درک درستی از این معنویت برسیم، باید بفهمیم چگونه شد که انسان مدرن دیگر نتوانست آن فهم سنتیِ از دین تاریخی را بپذیرد. برای فهم این مسأله، ابتدا باید ببینیم معنا و مؤلِفه‌های مدرنیته چیست. من با اختصار این مؤلِفه‌ها را برمی‌شمارم.

مؤلفه‌های مدرنیته

مدرنیته مؤلِفه‌هایی دارد. انسان مدرن با انسان سنتی تفاوتهایی دارد؛ چه به لحاظ عقیدتی و معرفتی، چه به لحاظ احساسی و عاطفی، و چه به لحاظ ارادی و عملی. در هر سه ساحَت مذکور، انسان مدرن با انسان پیشا مدرن تفاوت دارد. می‌توان مؤلِفه‌های مدرنیته را، در یک تقسیم، به مؤلِفه‌های اجتناب‌پذیر و اجتناب‌ناپذیر تقسیم کرد. یعنی، یک سلسله ویژگیها برای انسان مدرن پدید آمده که به هیچ وجه از وی قابل انتزاع و جدا کردن نیست. ما نمی‌توانیم این ویژگیها را از انسان مدرن بگیریم. این ویژگیها گریزناپذیرند. اما دسته‌ای از ویژگیها هستند که اجتناب‌پذیرند؛ یعنی می‌توان انسان مدرن را، ضمن فرایندی که بعداً توضیح خواهم داد، از این مؤلّفه‌ها جدا کرد. مثلاً، یکی از ویژگیهای انسان مدرن قائل بودن به پیشرفت است. قول به اینکه بشر هر روز نسبت به روز قبل گامی به جلو برداشته، یکی از مؤلّفه‌های تفکر مدرنیته است. ولی به نظر من این مؤلفه را می‌توان از انسان مدرن گرفت. یعنی، می‌توان بر انسان مدرن مدلّل و موجّه کرد که قول به پیشرفت قابل دفاع نیست. البته این کاری سخت است اما به هر حال شدنی است. اگر تقسیم مؤلّفه‌های مدرنیته را به اجتناب‌پذیر و اجتناب‌ناپذیر بپذیریم، آنگاه باید اذعان کنیم که اگر مؤلّفه‌ای در مدرنیته اجتناب‌ناپذیر بود، آنگاه این مؤلّفه، چه خوب باشد چه بد، چه زشت باشد چه زیبا، چه آن را بپسندیم چه نپسندیم، دیگر

چاره‌ای نداریم جز اینکه به هنگام مواجه شدن با انسان مدرن این واقعیت را در وجود او مسلّم بدانیم و حتی اگر خواستیم انسان مدرن را دینی هم بکنیم باید بدانیم که این کار جز با توجه به آن مؤلّفه میسّر نخواهد بود. مثالی می‌زنم. هزار سال پیش نیاکان ما شبهای تابستان بر پشت بامها آسمان را به فرزندان خود نشان می‌دادند و به آن می‌نگریستند. اما آنان در آسمان چه می‌دیدند و از فرزندان خود می‌خواستند که چه چیزی را در آن بخوانند و بیابند؟ آنان به فرزندان خود شگفتی آفرینش را تعلیم می‌دادند. به آنان می‌گفتند که ما آدمیان اگر بخواهیم سقفی، هر چند کوچک، بنا کنیم به ستون نیازمندیم، ولی خداوند این سقف آسمان را چنین بی‌ستون برافراشته است! آنان آسمان را سقف می‌دیدند. به کودکان خود می‌آموختند که چراغهای ما آدمیان نیازمند روغن است، ولی قندیلهای آسمان را ببینید که چگونه قرنهاست بر این گنبد دوّار آویخته‌اند بی‌آنکه از نورشان کاسته شود! آنان ستارگان را چراغ می‌دیدند. سقف بی‌ستون آسمان و قندیل بی‌زیت ستارگان، ذهن آنان را چنان هدایت می‌کرد که دست خداوند را در پسِ این اعجاز ببینند. اما ما امروزه آسمان را چگونه می‌بینیم و در آن چه نقشی و طرحی می‌خوانیم و به کودکان خود می‌آموزیم؟ انطباعاتِ (impression) حسّی ما با انطباعات حسّی نیاکانمان تفاوتی ندارد. همان نوری که به چشم آنان می‌خورْد به چشم ما نیز می‌خورَد. نه ساختمان چشمان ما عوض شده است و نه ساختار آن نور. ستارگان همچنان چشمک می‌زنند و تأثیرات آن نورها و رنگها و شکلها بر اعصاب بینایی ما همان است که پیشتر برای نیاکان ما بود. اما آنچه آنان از این انطباعات می‌خواندند با آنچه ما اینک می‌خوانیم تفاوت دارد. ما دیگر نمی‌توانیم آسمان را سقف ببینیم و ستارگان را قندیل. این امور در پرتو تئوریهای جدید برای ما معنای دیگری یافته‌اند. دیگر، سقف دیدن آسمان و قندیل دیدن ستارگان و لطیف دیدن ماه، حتی با

تلقین و القاء شدید، برای ما امکان ندارد. و همین است که گفتیم برخی از عناصر مدرنیته از ما انفکاک‌ناپذیرند.

وقتی برخی مؤلّفه‌های مدرنیته را اجتناب ناپذیر دانستیم، چنانچه آنها را باطل بدانیم، باید رفتارمان با انسان مدرن همچون رفتار با مریضی باشد که طبیبان در مورد او گفته‌اند باید دوران طبیعی بیماری خود را سپری کند. نسخه نوشتن برای چنین بیماری سودمند نیست. وقتی هم که دوران بیماری خود را طی کرد دیگر نیازی به نسخه ندارد و خودش بهبود می‌یابد. پس، کسی که می‌خواهد انسان مدرن را به دین دعوت کند، باید ضمن شناخت مؤلّفه‌های اجتناب‌ناپذیر، شیوهٔ برخورد با آنها را هم بداند. اما اینک ببینیم مؤلّفه‌های اجتناب‌پذیر چگونه‌اند.

مؤلفه‌های اجتناب‌پذیر نیز، که می‌توان آنها را از انسان مدرن جدا کرد، به دو دسته قابل تقسیم‌اند: اجتناب‌پذیرهای حق، و اجتناب‌پذیرهای باطل؛ یا اجتناب‌پذیرهای خوب و بد.[2] اگر این مؤلّفه‌های اجتناب‌پذیر را حق و خوب بدانیم، دیگر مبارزه با آنها معنا ندارد، بلکه فقط باید آنها را پذیرفت. اگر هم آنها را باطل و بد بدانیم باید با آنها ستیزه کنیم، ولی ستیزه به آن معنا که انسان مدرن از این تعبیر می‌فهمد؛ یعنی ستیزهٔ استدلالی.

حاصل کلام این خواهد شد که ما فقط با این قسم اخیر کار داریم. چون، در مقابل اجتناب‌ناپذیرها کاری از ما ساخته نیست؛ به اجتناب‌پذیرهای حق و خوب نیز باید خوش‌آمد گوییم؛ در نهایت فقط یک قسم باقی می‌ماند: اجتناب‌پذیرهای باطل و بد.ـ اینک آمادهٔ ورود به بحث معنویتیم.

معنای معنویت

---

۲. حق و باطل را برای امور نظری به کار می‌برم؛ خوب و بد را برای امور عملی.

وقتی ضرورت معنویت احساس می‌شود که انسان دو چیز را احساس کند: (۱) احساس نیاز به دین، (۲) احساس اینکه دین به صورت فهم سنتی و تاریخی و نهادینه‌اش با ویژگیهای اجتناب‌ناپذیر مدرنیته، یا با ویژگیهای اجتناب‌پذیرِ حقِ مدرنیته ناسازگاری دارد. اگر چنین چیزی را احساس کردیم دیگر نمی‌توانیم به معنای عادی دَم از دین بزنیم. در این صورت اگر دین با یک امر اجتناب‌ناپذیر تعارض پیدا کرد دیگر نمی‌تواند موفق باشد. و اگر دین، با یک امر اجتناب‌پذیرِ حق نیز تعارض پیدا کرد باز هم نمی‌تواند موفق باشد. وقتی این امر را حس کنیم خواهیم گفت که پس ما به یک فهم جدید از دین جدید رو می‌کنیم که با ویژگیهای اجتناب‌ناپذیر انسان مدرنیته و با ویژگیهای اجتناب‌پذیرِ حقِ انسانِ دوران مدرنیته ناسازگاری نداشته باشد. من این نوع دین را معنویت می‌نامم. اما ویژگیهای این معنویت چیست؟

چون بزرگترین ویژگی اجتناب‌ناپذیر مدرنیته عقلانیت است، بنابراین، اولین ویژگی معنویتی که ذکر کردیم این است که با عقلانیت سازگار است. وقتی چنین شد، می‌توان از معنویت تعریف دیگری نیز ارائه داد: معنویت یعنی دینِ عقلانیت یافته و عقلانی شده. برای اینکه دینْ عقلانیت بیابد، باید یک سلسله کارها را انجام دهیم. البته مرادم این نیست که این کارها باید در سطح جامعه انجام بگیرد. منظور این است که هر فردی، به عنوان فردِ تنها، اگر بخواهد اهل معنا باشد، باید در مورد خودش و تلقی‌اش از دین این کارها را انجام دهد. منظورم این نیست که مؤسسات آکادمیک و تحقیقاتی در سطح جامعه متولی این کار بشوند—گرچه اگر چنین کنند بسیار مطلوب است. اما مسأله این است که فرد نمی‌تواند در انتظار تشکیل چنین انجمنها و نهادهایی بماند. منظورم این است که هر فردی خودش باید این کارها را انجام دهد.— این نکتهٔ اول. نکتهٔ دوم اینکه این کارهایی که هر فردی باید انجام دهد کارهایی صرفاً نظری نیست، بلکه

ورزهایی درونی هم می‌طلبد. آدمی باید خود یک نوع ورزهایی داشته باشد تا بتواند متدیّن به یک دینِ عقلانی باشد؛ یا به تعبیری، بتواند معنوی شود. در اینجا برای پیش بردن بحث مجبورم مؤلّفه‌های اجتناب‌ناپذیر مدرنیته را برشمارم.

مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیر مدرنیته

اولین مؤلفهٔ اجتناب‌ناپذیر مدرنیته استدلالی بودن آن است. این امر با تعبّدی بودن فهم سنتی از دینِ تاریخی سازگار نیست. استدلال با تعبّد نمی‌سازد. تعبّد یعنی این‌که من بگویم، «الف، ب است» و شما بپرسید، از کجا می‌گویی الف، ب است؟ من پاسخ دهم، چون s می‌گوید الف، ب است. این فرمِ صوریِ تعبّد است ـ: الف، ب است چون s چنین می‌گوید.هر قدر این فرم استدلالی، ذهن شما را بیشتر بگزد، شما مدرنترید. و هر قدر این فرم استدلالی، شما را آزار ندهد، معلوم می‌شود که هنوز به مدرنیته نزدیک نشده‌اید. برای انسان مدرن این یکی از بزرگترین مغالطات است که بگویند، «الف، ب است چون s چنین می‌گوید.» این یعنی تعبّد. ولی فرمول استدلالی بودن چنین نیست. در فرم استدلالی، من ادعا می‌کنم الف، ب است؛ شما می‌پرسید، از کجا می‌گویید که الف، ب است؟ می‌گویم، «به دلیل اینکه الف، ج است؛ ج هم ب است؛ پس الف، ب است.» البته ممکن است شما آن فرض را که «الف، ج است» نپذیرید؛ در این صورت استدلال همچنان ادامه می‌یابد. مثلاً می‌گویم، «الف، د است و د هم ج است، پس الف، ج است.» و هکذا این سیر ادامه پیدا می‌کند. شما وقتی مدرن هستید که تا وقتی سؤال‌کننده همچنان از شما مطالبهٔ دلیل می‌کند پا به پای او پیش بیایید. اگر این سیر را ادامه دادید تا به اینجا رسیدید که «گ، ک است»، و بعد طرف از شما بپرسد که خود این گ، ک است را از کجا آوردید؛ اگر گفتید دیگر برای این

دلیل ندارم بلکه این را بر اساس قول فلان کس می‌گویم، معلوم می‌شود در اینجا سر و کار شما با یک نحو تعبّد بوده است. مدرنیته به این است که تا وقتی طرف مقابل از من مطالبهٔ دلیل می‌کند کوتاه نیایم. اگر به جایی رسیدیم که نتوانستیم برایش دلیل بیاوریم، اگر مدرن باشیم می‌گوییم برای حفظ مدرنیته در مورد «گ، ک است» سکوت می‌کنیم. اما اگر گفتیم در عین اینکه دلیل نداریم باز هم معتقدیم که «گ، ک است»، در این صورت از مدرنیته دست برداشته‌ایم و متعبّد شده‌ایم.

اولین کار در تحقق معنویت، حذف عامل تعبّد از دین است، تا حد امکان. قید «تا حد امکان» را به دو دلیل آوردم، که بعداً آنها را ذکر می‌کنم. لُبّ این استدلالی بودن، به تعبیر تیلیش، به خودْفرمانفرمایی و نه دیگرْفرمانفرمایی برمی‌گردد. انسان متعبّد دیگرْفرمانفرما و دیگرْفرمانرواست؛ یعنی دیگری بر او فرمان می‌راند. اما انسان استدلالی خودْفرمانروا و خودْفرمانفرماست. ما در استدلالی بودن با خودْفرمانروایی (autonomy) سر و کار داریم. اوتونومی یعنی نوموس و قانون مرا اتو (خودم) تعیین می‌کند. ولی در تعبّد، با دیگرفرمانفرمایی (heteronomy) سر و کار داریم. همین دیگرفرمانروایی است که کسانی مثل هگل، فویرباخ و شاگردان چپ هگل را به اندیشهٔ از خود بیگانگی کشاند. هگل معتقد بود که هر کسی دیگرْفرمانروا باشد از خود بیگانه می‌شود. تفاوتی هم ندارد که این تعبّد نسبت به چه کسی باشد. آن‌کس که ما نسبت به او تعبّد می‌ورزیم، ممکن است از فرهنگی به فرهنگی، از زمانی به زمانی، از فردی به فردی، از سنی به سنی، از تمدنی به تمدنی فرق کند، ولی ماهیت تعبّد این است که وقتی چیزی را به این دلیل می‌پذیریم که کس دیگری گفته است، آن‌کس دیگر هر کس که باشد، ما با تعبّد سر و کار داریم.

ویژگی دوم مدرنیته نوعی بی‌اعتمادی به تاریخ است. البته، بی‌اعتمادی

به تاریخ اصلاً به این معنا نیست که انسان مدرن دید تاریخی ندارد. اتفاقاً، دید تاریخی داشتن به امور از ویژگیهای معرفتی انسان مدرن است. یعنی، به جای اینکه بُرِش کنونی هر پدیده را نگاه کند، به تاریخ آن نگاه می‌کند؛ مثل نگاه به یک درخت که ممکن است نگاهی باشد به همهٔ آن، یا نگاهی باشد به یک مقطع از آن. دید تاریخی می‌گوید نگاه کردن به برشی از درخت، آن را به ما نمی‌شناساند. انسان مدرن می‌گوید با شناخت وضع کنونی حکومت و دین و خط و ورزش و... نمی‌توان آنها را شناخت، بلکه باید ببینیم این پدیده‌ها در طول تاریخ چه وضعی و چه تحولاتی داشته‌اند.
نکتهٔ دوم نیز این است که بی‌اعتمادی به تاریخ به معنای درس نگرفتن و عبرت نیندوختن از تاریخ هم نیست. معنای بی‌اعتمادی به تاریخ این است که انسان مدرن، علی‌الخصوص از زمان دیوید هیوم به این سو، باور کرده است که در باب تاریخ، سخنِ قطعی نمی‌توان گفت. بی‌اعتمادی به تاریخ یعنی اینکه تاریخ یک علم احتمالی است نه قطعی. این عدم قطعیت در مورد هر مقطع تاریخی صادق است. حتی اگر حادثه‌ای پنج دقیقه پیش و در همین محل صورت گرفته باشد دیگر در باب آن نمی‌توان علم یقینی- مثل «۴=۲+۲»- داشت. به حادثهٔ تاریخی نه فقط علمی تا این درجه از قطعیت ریاضی، بلکه حتی قطعیتی در حد آنچه در علوم تجربی وجود دارد، مثل «آب در صد درجهٔ سانتیگراد جوش می‌آید»، هم نمی‌توان داشت. دیوید هیوم در نشان دادن اینکه همواره عنصری از عدم قطعیت در تاریخ وجود دارد، نقش عمده داشت.

ویژگی عدم قطعیت، با توقف دین بر پذیرش چند حادثهٔ تاریخی ناسازگار است. در هر دینی شما باید چند حادثهٔ تاریخی را قبول کنید که حتماً رخ داده، و به همین نحو هم که منِ دیندار معتقدم، رخ داده است. شما نمی‌توانید بگویید من مسیحی هستم ولی شام آخر، به صلیب کشیده شدن عیسی، یا ظهور مجدّد او را در فاصلهٔ سه تا چهل روز پس از مرگش

قبول ندارم. اما به نظر شما ما واقعاً چقدر به این سه حادثه علم داریم؟ ما با این سه حادثه، دو هزار سال فاصلهٔ زمانی داریم. تازه، آنها هم که آن را نقل کرده‌اند فقط مسیحیان بوده‌اند. عجیب است که یک حادثهٔ دینی را یک مورخ سکولار نقل نکرده است. این مهم است. هیوم در این مورد سخن جالبی دارد. او می‌پرسد، اگر یک حادثه را هزار نفر نقل کنند ولی هر هزار نفر مسیحی باشند، بیشتر قابل اعتماد است یا اگر از این هزار نفر مثلاً دویست نفر مسیحی باشند، سیصد نفر بودایی، چهارصد نفر مسلمان و ...؟ معلوم است که شِقّ دوم قابل قبولتر است؛ چون در صورت اول انسان ممکن است از خود بپرسد که نکند صرف اشتراکشان در مسیحی بودن، آگاهانه یا ناآگاهانه، خواسته یا ناخواسته، به آنها چنین القا کرده باشد. همچنین است اگر از آن هزار نفر نیمی مرد باشند و نیمی زن. در این صورت اعتماد ما به آن حادثه بیشتر می‌شود؛ چون اگر همه مرد باشند انسان ممکن است بپرسد که نکند مرد بودن آنها، آگاهانه یا ناآگاهانه، خواسته یا ناخواسته، چیزی را به آنها القا کرده باشد. حال، از این هزار نفر که از ادیان مختلف‌اند و نیمی مردند و نیمی زن، اگر همه ثروتمند باشند بیشتر به آنها اعتماد می‌کنید یا اینکه بعضی ثروتمند باشند و بعضی فقیر؟ معلوم است که اگر ثروتمند و فقیر هر دو در میان آنها باشد بیشتر به قول آنها اعتماد می‌کنیم. و همین طور است اگر از ملیتهای مختلف و... باشند. هر قدر تکثر[3] در میان ناقلانِ حادثه‌ای بیشتر باشد، اعتماد انسان بیشتر جلب می‌شود. چون، هر اندازه تکثر بیشتر شود، ویژگیهای مشترک کمتر می‌شود؛ و هر چه ویژگیهای مشترک کمتر باشد، منافع مشترک کمتر می‌شود؛ و هر قدر منافع مشترک کمتر شود، احتمال اینکه آگاهانه یا ناآگاهانه خلاف واقع گزارش کنند پایین می‌آید. با این

---

۳. تکثر غیر از تعدد است. در این مثال تعدد هست (هزار نفر) ولی تکثر وقتی پیدا می‌شود که از ملیتها و ادیان و جنسیتها و ... مختلفی باشند.

تفاصیل، آیا این سه واقعه‌ای را که نقل کردم، یک متفکر سکولار (که فارغ از دین است؛ یعنی نه دشمن دین است نه دوست آن) نقل کرده است؟ به هر حال، این ویژگی مدرنیته هم، یعنی اعتقاد به عدم قطعیّت در تاریخ، ظاهراً با دین ناسازگار است و لذا چاره‌ای جز این نیست که اتکای دین تا آنجا که ممکن است بر حوادث تاریخی کم شود. معنویتْ دینی است که کمترین اتکا را بر حوادث تاریخی دارد. در معنویت، حوادث تاریخی رکن اندیشه دینی و سلوک دینی نیستند.

ویژگی سوم مدرنیته اینجایی-اکنونی بودن است. اینجایی-اکنونی بودن یکی از معانی سکولاریسم است و معنای آن این است که ما باید بتوانیم در مورد هر راه حلی که بر ما عرضه می‌شود در همین دنیا نوعی آزمون به عمل آوریم. در زندگی، مسائل و مشکلاتی برای ما پیش می‌آید.ــ تعبیر «مسأله» را در علوم نظری به کار می‌برم و تعبیر «مشکل» را برای امور عملی؛ مسأله را حل می‌کنیم، اما مشکل را رفع می‌کنیم. ما در زندگی همیشه در حال حل مسأله و رفع مشکل هستیم. معنای اینجایی و اکنونی بودن این است که اگر کسی برای حل مسأله یا رفع مشکلی راهی پیشنهاد کرد، آثار و نتایج آن راه باید در همین دنیا مکشوف شود. این سخن به معنای این نیست که انسان مدرن لزوماً منکر زندگی پس از مرگ و آخرت است. انسان مدرن هم می‌تواند به آخرت و زندگی پس از مرگ اعتقاد داشته باشد. این مهم نیست؛ مهم این است که آزمایشگاه او همین جاست. او فقط دنیا را آزمایشگاه می‌داند. یکی از معانی سکولاریسم همین است که هر سخنی که گفتی باید همین جا آزمون شود و من بتوانم آن را آزمون کنم. از این رو، اگر شما به عنوان یک مرام، یک دین، یک مسلک، برای حل مسأله و مشکلی راهی پیشنهاد کردید، ولی بعد گفتید، «ای کسانی که مخاطب من هستید، شما فعلاً همین راهی را که من گفتم در پیش بگیرید، نتایجش بعد از مرگ معلوم خواهد شد»؛ این

برای انسان مدرن بسیار بی‌معناست. انسان مدرن نمی‌گوید زندگی پس از مرگی وجود ندارد، ولی می‌گوید من باید اینجا بفهمم. مثال سادهٔ این مسأله این است که شما برای خرید نان به نانوایی بروید ولی به خاطر خمیر بودن نانها، نان نخرید. در این حال نانوا به شما بگوید، فعلاً بخر، بعد که به خانه بروی می‌فهمی که خمیر نیست! اگر بگویم قبول ندارم، نانوا نمی‌تواند بگوید فلانی خانه ندارد. نمی‌تواند بگوید فلانی به وجود خانه قائل نیست. ولی البته می‌تواند بگوید، فلانی معتقد است خانه‌اش جای آزمایش نان نیست و می‌گوید نان را باید در مغازه آزمایش کرد. معنای این مثال در بحث ما این است که اگر دین ادعایی کرد، من باید همین جا اثر این ادعا را بیابم. حالا، اگر آخرت بود، در آنجا هم ادامهٔ منطقی آن را می‌یابم و می‌بینم؛ و اگر هم نبود، این دنیا را از دست نداده‌ام. اما اگر گفتند راه حل مسائل و رفع همهٔ مشکلات ما وقتی آزموده می‌شود و درستی و نادرستی آنها وقتی مشخص می‌گردد که مرگ برسد و شما وارد عوالم دیگری شوید، این سخن با سکولاریسم ناسازگار است.

این ویژگی سکولاریسم با آخرت‌گرایی ادیان و دیدگاهی که ادیان نسبت به آخرت دارند نمی‌خواند. به تعبیر دیگر، انسان مدرن مثل عرفای همهٔ فرهنگهای پیشامدرن است: اهل نقد است؛ اهل نسیه نیست. معنای این سخن در مصادیق این است که اگر من باید نماز بگزارم، اگر باید روزه بگیرم، اگر باید حج بگزارم، باید در زندگی این دنیا هم در اثر این کارها احساس آرامشی، شادیی، امیدی، رضایت باطنی، و معنایی بکنم. اگر همهٔ عبادات را انجام دهم ولی در زندگی‌ام معنا و رضایت و شادی و آرامش نیابم و به من بگویند اینها در آن جهان نصیب تو خواهد شد، معلوم می‌شود که اینها به درد این دنیای من نمی‌خورند. تلقی انسان سنتی از دین این است که ما همهٔ عبادات و کارها را اینجا انجام می‌دهیم ولی از آنچه خدا در پروندهٔ ما نگاشته خبر نداریم. برای انسان سنتی احساس

شادی و آرامش از عبادات مطرح نیست. برای او آنچه اهمیت دارد آن سوست. اما انسان مدرن می‌گوید دین باید همین‌جا آرامشی، شادیی، امیدی، رضایت باطنی، و معنایی به زندگی من بدهد. این عبادات باید برای او آثار روحی، و همچون غذا خوردن و سیر شدن، آثاری محسوس و ملموس داشته باشد.

بنابراین، معنویت یک نوع تجربه‌گرایی دینی است. یعنی می‌گوید من باید در همین دنیا تجربه کنم.ــ البته می‌شود در این جهت استشهاداتی به آیات و روایات کرد، اما نمی‌خواهم سخنم را به آیات و روایات مدلّل بکنم. برخی عرفای ما می‌گفتند که آیهٔ «من کان فی هذه اعمی فهو فی الآخرة اعمی»[۴] یعنی همین. یعنی، اگر در همین دنیا چشم باز نشود در جای دیگری باز نمی‌شود. باید در همین‌جا اثری را دید. البته ممکن است بگوییم، ما می‌توانیم بخشی از آثار تدیّن را در اینجا ببینیم نه همهٔ آثار آن را. این سخن معقول است، ولی به این شرط که بالاخره آثاری دیده شود؛ چون اگر این آثار را نبینیم اولین نتیجه‌اش این است که باید به هر سخن یاوه‌ای هم به نام دین گوش بسپاریم. نه فقط به سخن موسی و عیسی و بودا و کریشنا و...، بلکه هر کسی، مثلاً، آمد و گفت از فردا چنین ذکری را صبح و ظهر و شب بگویید... و اگر هم از اثرش پرسیدیم بگوید، هنوز مرگ نرسیده است، چون همهٔ انبیاء می‌گفتند بعد از مرگ! اگر این‌طور باشد ما دیگر آزمونی برای دعاوی متعارض دینی نداریم. این است معنای اینجایی-اکنونی بودن.

ویژگی چهارم مدرنیته، فروشکنی و تزلزل مابعدالطبیعه‌های جامع و گستردهٔ قدیم است. این مابعدالطبیعه‌ها اکنون در ذهن انسان مدرن به جهات مختلفی تزلزل پیدا کرده است. مابعدالطبیعه‌های کلاسیک دو ویژگی اساسی داشتند.

---

۴. سورهٔ اسراء، آیهٔ ۲۷.

(۱) بسیار جامع بودند؛ یعنی، به تعبیر عامیانه، از شیر مرغ تا جان آدمیزاد در آنها تفسیر می‌شد. از کسانی مثل ابن سینا، هگل، اسپینوزا، و آخرینِ آنها وایتهد، هر چه بپرسید، در نظامشان معنا دارد و تفسیر شده و جایی دارد. دعاوی آنها تقریباً به وسعت جهان بشری است. از هر چه بپرسید پاسخی دارند: زمان، مکان، زندگی پس از مرگ، پیش از مرگ، برزخ، جمادات، نباتات، حیوانات، و... از این جهت این مابعدالطبیعه‌ها جامع (comprehensive) اند. هیچ‌وقت یک مابعدالطبیعه‌دانِ زمان گذشته نمی‌گفت تخصص من فقط، مثلاً، در جبر و اختیار است و از من دربارهٔ جوهر و عرض چیزی نپرس. اما امروز اگر به کیمبریج بروید و از استادی دربارهٔ جبر و اختیار بپرسید و او پاسخ بدهد که تخصص من فقط در مسألهٔ زمان یا مکان است، نه تنها تعجب نمی‌کنید بلکه می‌فهمید که با آدم اهل فنی سر و کار دارید.

(۲) این مابعدالطبیعه‌ها عقلانی، شهودی و اسطوره‌ای بودند. در اینها سه چیز دست اندرکار بود و نظام آنها را می‌پرداخت. عقلانی، به معنای استدلالی، (عقل به معنای reason)؛ شهودی، به معنای اتّکای بر عقل شهودی (intellect)؛ و اساطیری، یعنی اینکه در آنها میتولوژی هم وجود داشت. آنها از این سه کسب خوراک می‌کردند: هم از عقل استدلالی، هم از عقل شهودی، و هم از اسطوره‌ها. ابن‌سینا و ملاصدرا و هگل و ابن‌میمون و آکوئیناس همه این‌طور بودند. اما امروزه در دید انسان مدرن به سه جهت عمده این مابعدالطبیعه‌ها همه تزلزل پیدا کرده، بلکه فرو ریخته‌اند. اینک نوعی عدم وثوق به این مابعدالطبیعه‌های کلاسیک وجود دارد.

این ویژگی مدرنیته با این نکته ناسازگار است که ادیان متافیزیکهای سنگین دارند. یعنی، متافیزیکهایی که هم بسیار وزن دارد و هم بسیار متصلّب است. متافیزیکهای سنگین ادیان امروزه برای انسان مدرن قابل

قبول نیست. مثال ساده‌ای می‌زنم. شما امروزه بیمار می‌شوید و نزد پزشک می‌روید. او شما را معاینه می‌کند و نسخه‌ای می‌نویسد. شما هم دارو را می‌خورید و خوب می‌شوید. اما اگر پزشک به شما گفت، این نسخه در صورتی مؤثر خواهد بود که شما به اینکه من از فلان دانشگاه مدرک گرفته‌ام اعتقاد داشته باشید و اگر اعتقادی خلاف آن داشته باشید اثر نمی‌کند؛ شما جا می‌خورید. حال اگر به شما گفت، نه فقط باید به مدرک دانشگاهی من اعتقاد داشته باشید، بلکه باید به این هم اعتقاد داشته باشید که فلان دکتر و فلان دکتر هم شاگردان من هستند و در این صورت است که دارو اثر می‌کند؛ عکس‌العمل شما چیست؟ حتی اگر از این هم نامربوط‌تر بگوید؛ مثلاً بگوید، باید اعتقاد داشته باشی که من از بقیهٔ پزشکان باسوادترم، یا اعتقاد داشته باشی که من از نسل فلان کس هستم و... او هر چه این اعتقادات را بیشتر کند شما به وثاقت نسخه‌ای که پیچیده بیشتر شک می‌کنید. ادیان سنتی این‌طور هستند. پشت ادیان سنتی (با تفاوتهایی) متافیزیکهای سنگینی وجود دارد. یعنی، شما باید به خیلی چیزها اعتقاد داشته باشید برای اینکه نجات یابید. کی‌یرکگور می‌گفت، نجات ما را متکی می‌کنند به یک سلسله عقایدی که همهٔ آنها متزلزل است. اما اگر پزشکی بگوید، تو چه مرا شیّاد بدانی، یا فارغ‌التحصیل فلان دانشگاه بدانی، اگر این نسخه را بخوری اثر می‌گذارد؛ مرا حلال‌زاده بدانی یا حرام‌زاده بدانی، این نسخه اثر می‌کند. در این صورت شما می‌گویید این نسخه واقعاً نسخه است، چون پشت آن هیچ متافیزیکی وجود ندارد و لازم نیست به خیلی چیزها اعتقاد داشته باشید.

ادیان متافیزیکهای سنگینی دارند. البته، ادیان در این جهت مثل هم نیستند. بودا می‌گفت، آنچه را که من می‌گویم شما بیازمایید؛ اگر درست بود، عمل کنید؛ والاّ نه. بودا همیشه می‌گفت، من خطاناپذیر نیستم؛ من خودم را خطاناپذیر نمی‌دانم، شما هم مرا خطاناپذیر ندانید. (البته

بوداییان امروز نه فقط او را خطاناپذیر می‌دانند بلکه او را خدا می‌دانند! این امر در واقع مربوط به جامعه‌شناسی دین است.) به هر حال، ادیان همگی، کم و بیش، به متافیزیکی قائل هستند. مثلاً، در همین دین بودا هم بالاخره باید به تناسخ قائل باشید؛ به کارما و به سامسارا قائل باشید. اگر به اینها قائل نباشید از نظر آیین بودا درست‌اندیش نیستید.

معنویت نوعی دیانت است که بار متافیزیکی‌اش به کمترین حد ممکن رسیده است. شما حتی در جامعهٔ خودمان هم دیده‌اید که روشهایی را تبلیغ می‌کنند که مثلاً می‌گویند این meditation را بکن، به هیچ چیز هم اعتقاد نداشته باش؛ بعد از سه ماه فلان اثر را می‌بینی. طب روحانی آنها درست مثل طب جسمانی پزشکی جدید شده است که در آن هیچ‌گونه اعتقادی لازم نیست تا نسخه مؤثر واقع شود. این‌گونه طب روحانی یک نوع معنویت است، چون بار متافیزیکی‌اش بسیار بسیار سبک است.

پنجمین ویژگی، نوعی قداست‌زدایی از اشخاص است. یکی از ویژگیهای مدرنیته برابری‌طلبی است (egalitarianism) . مدرنیته به همهٔ انسانها به لحاظ معرفتی به یک چشم نگاه می‌کند. برابری‌طلبی یعنی به یک چشم نگاه کردن به همه. یعنی، هر کس هر حرفی می‌خواهد بزند؛ اگر دلیل داشت قبول کنید و اگر دلیل نداشت قبول نکنید. این یعنی قداست‌زدایی از اشخاص. البته «قداست» یک واژهٔ بسیار مبهم و نامفهوم است، ولی تعبیر دیگری پیدا نکردم. اما به هر حال وقتی می‌گویم قداست‌زدایی از اشخاص، شما چیزی دستگیرتان می‌شود؛ همان معنا مراد من است. این، خلاف آن چیزی است که در ادیان وجود دارد که نه فقط از اشخاص قداست‌زدایی نمی‌شود بلکه اشخاص معمولاً تا حد الوهیت بالا می‌روند. بودایی که آن‌طور دربارهٔ خود سخن می‌گفت چنین شده؛ چه برسد به آنان که از اول دربارهٔ خودشان حرفهای دیگری داشتند.ــ البته انصاف این است که هیچ‌کدام از بنیانگذاران ادیان و مذاهب

فعلی جهانی کسانی نبودند که خود را فوق چون و چرا و فوق سؤال تلقی کنند. اما وضع ما نسبت به آنها مثل وضع آن دو مریدی است که راجع به خطاط بودن و خوش‌خطی مرادهایشان نزاع داشتند: یکی می‌گفت، مرشد من خوش‌خط‌تر از مرشد توست؛ و آن دیگری می‌گفت، مرشد من خوش‌خط‌تر از مرشد توست. بالاخره داوری را نزد خود مرشدها بردند. یکی از مریدها گفت، من می‌گویم شما خوش‌خط‌تر از فلان مرشد هستید، ولی این آقا که مرید آن مرشد است می‌گوید او خوش‌خط‌تر است؛ شما خودتان داوری کنید. ایشان گفت، انصافاً خط آن آقا خیلی خوشتر از خط من است. بعد که بیرون آمدند آن مرید شکست‌خورده به آن یکی گفت، آقا خودش هم نمی‌فهمد! الان بسیاری از پیروان ادیان و مذاهب در جهان می‌گویند آقای ما خودش هم نمی‌فهمید؛ او خدا بود!

شما ممکن است بگویید انسان در معنویت گاه به کسی (مثلاً استادی) رجوع می‌کند ــ تعبیر «شیخ» و «مرشد» و امثال آن را به کار نمی‌برم. اما از یاد نبرید که به استاد رجوع کردن غیر از این است که ما کسی را مقدّس تلقی بکنیم. این مراجعه همچون مراجعه به طبیب است. شما نمی‌توانید برای درمان یک بیماری جسمی راه بیفتید و همهٔ گیاهان دارویی جهان را آزمایش کنید به این بهانه که نمی‌خواهید به استاد یا پزشکی مراجعه کنید. به شما می‌گویند، نمی‌توانید راهی را که بشر در طول قرنها پیموده نادیده بگیرید و از صفر شروع کنید. باید به پزشک رجوع کنید. اما وقتی به پزشک رجوع می‌کنید نه باید بگویید چون فلان کس پزشک است پس دیگر هر دارویی که داد اثر خواهد کرد، نه باید بگویید که خودمان آزمایشگاه را از نو به پا می‌کنیم، و نه بگوییم هر چه پزشک گفت و هر نسخه‌ای داد به همان عمل می‌کنیم. باید حد وسط را بگیریم: راهِ رفته را از نو نمی‌رویم ولی در عین حال، نسخه‌ای را هم که پزشک می‌دهد، فقط اگر سر دردمان را بهتر کرد همچنان به آن عمل می‌کنیم. در معنویت رجوع به

استاد وجود دارد ولی فقط برای میان‌بُر کردن کار. میان‌بر کردن کار به چه نحو صورت می‌گیرد؟ به این شکل که دستورالعمل استاد باید بر روی خود من اثر مثبت داشته باشد.اگر نداشت، من هیچ تعهدی ندارم که تا آخر به تجویزات او متعهد و ملتزم باشم. این معنایش این است که استاد مقدس نیست. ما سخن استاد را می‌آزماییم و هر وقت سخنش در این آزمون موفق بود، آن را می‌پذیریم. این هم ویژگی پنجم، که در فهم سنتی از دین تاریخی وجود ندارد.

ویژگی ششم این است که ادیان تاریخی وابستگی‌هایی دارند که امروز انسان مدرن می‌داند که اینها به خاطر locality و مقطعی بودن ادیان است. در هر دین و مذهب تاریخی که سیر کنید، می‌بینید که بسیاری از آنچه در آنها وجود دارد، چه در ناحیهٔ تعالیم (در امور نظری) و چه در ناحیهٔ احکام (امور عملی)، به این جهت است که آن دین خاص در یک مقطع خاص تاریخی و در یک موضع خاص جغرافیایی و در یک اوضاع و احوال خاص فرهنگی ظهور کرده است. در قرآن می‌گوید: «افلا یَنظُرون الی الاِبِل کیف خُلقت»؛ نگفته «افلا ینظرون الی الفیل کیف خلقت»؛ ولی در آیین بودا و هندو در بیشتر تمثیلها فیل آمده است؛ چون آیین بودا و هندو در شبه قارهٔ هند پدید آمده و آنجا فیل وجود دارد نه شتر. این مطلب خیلی واضح است، ولی وقتی می‌خواهیم از این مطلب به مراتب بعدی برویم می‌بینیم که وضوح پیدا نمی‌کند. وقتی در زبان عربی در قرآن گفته می‌شود که حوریان بهشتی «حورٌ عین»اند ــ یعنی چشمان درشت سیاه دارند ــ به دلیل زیباشناسی عرب آن زمان است. لذا، اگر این دین در جای دیگری ظهور می‌کرد بسیاری از چیزهای آن هم متفاوت بود. مثلاً، شاعر ژاپنی به رقیبش می‌گوید، چشم معشوق من به اندازهٔ چشم خروس است ولی معشوق تو چشم درشت است. زیباشناسی ژاپنی آن زمان این بود که چشم معشوق باید به اندازهٔ چشم خروس باشد و اگر بزرگتر باشد زشت

است. آیا اگر این دین در آنجا ظهور می‌کرد می‌گفتند «حورٌعین»؟ این دین در جایی ظهور کرده که شاعر عرب می‌گوید، این چشمان گاوْ مانند تو مرا کشت!(محا البَینُ ما أبقَتْ عیونُ المها منّی.) در این فضا می‌گویند، «حورٌ عین». معنویت به این است که آنچه راکه مربوط به locality ادیان است از آنها فرو بریزید. یعنی ویژگی محلی بودن هر دین را از آن فرو بریزید.

اگر دین اسلام در عربستان نبود نمی‌گفتند در بهشت شمس وجود ندارد. عرب از شمس عذاب می‌بیند. خورشید برای او تداعی‌کنندهٔ سوزانندگی و حرارت است. ولی اگر به یک انگلیسی بگویند خورشید در بهشت وجود ندارد، می‌گوید پس بهشت هم مثل انگلیس خودمان است! این locality در همهٔ ادیان و مذاهب وجود دارد. در خود احکام و تعالیم نیز این locality وجود دارد. برای اینکه به معنویت برسیم باید این امور local را کنار گذاریم. به این معنا که از طریق آنها به امور universal برسیم.

شما وقتی در مورد افرادی که در مقاطع مختلف تاریخ زندگی می‌کرده‌اند معتقدید که همه، به رغم اختلاف در عقایدشان، اهل سعادت بوده‌اند، اذعان می‌کنید این امور اعتقادی که از این مقوله‌اند دخالتی در سعادت و شقاوت ندارند. اینها به آن locality ادیان و مذاهب مربوط می‌شود. دید تاریخی انسان مدرن به او فهمانده که خیلی از این امور واقعاً جنبهٔ locality و مقطعی و موضعی دارند.

بر معنویت امروز روحی حاکم است که بنا بر آن، دین برای ماست نه ما برای دین. یعنی، دین آمده است به ما خدمت کند. دین در خدمت انسان است. به تعبیر حضرت عیسی، سَبَّت (یا سَبْت، یا شنبه) برای انسان است نه انسان برای شنبه. یهودیان، شنبه را روز تعطیل می‌دانستند و وقتی حضرت مسیح روز شنبه برای خدمت به جایی می‌رفت آنها می‌گفتند تو حرمت شرعی کار در روز شنبه را فراموش کرده‌ای! او در پاسخ می‌گفت،

شنبه برای انسان است نه انسان برای شنبه. بنابراین، نمی‌شود دست از خدمت به انسان برداریم برای اینکه حرمت شنبه را رعایت کنیم. این تلقی، تلقی امروزی است. معنای معنویت این است که ما هیچ چیز فوق انسان قائل نشویم. ما می‌گوییم همه چیز در خدمت انسان؛ منتها به معنای دقیقِ تعبیرِ «در خدمت انسان» و نه فقط خدمت در جهت مادیات انسان.

به نظر من، معنویت باید شاکله‌ای را به صورتی که بیان خواهم کرد، پیدا کند و ادیان هم اگر بخواهند در روزگار ما در خدمت به انسان مدرن موفق باشند باید شاکله‌ای را به همین نحو برای خود تنظیم کنند، و وقتی این شاکله را تنظیم می‌کنند باید همهٔ کارهایی را که پیشتر توضیح دادم انجام دهند. در واقع در این شاکله جا برای خیلی از آن امور نیست.

اولین کاری که باید در شاکلهٔ معنوی کرد این است که تشخیص دهیم معضل و مشکل انسان چیست. شما اگر کتابهای روانشناسی، روان‌درمانی و روان‌پزشکی موجود را بخوانید، یا حتی نمایهٔ آنها را مطالعه کنید، درخواهید یافت که مشکلات و مسائل روانی که انسانها به آنها مبتلا هستند چیست. در این کتابها انواع و اقسام بیماریهای روانی را می‌شمارند. اگر به کتابهای جامعه‌شناختی، و مخصوصاً آسیب‌شناسی اجتماعی، رجوع کنید، فهرست مشکلاتی را که انسانها در صحنهٔ جامعه با آن روبرو هستند می‌یابید. همچنین به کتابهای مربوط به آسیب‌شناسی اقتصادی رجوع کنید و ببینید مشکلات اقتصادی بشر چیست. یا مشکلاتی که بشر در رابطه با طبیعت دارد؛ مثلاً مشکلاتی که مربوط به محیط زیست است. همچنین مشکلات فکری و فرهنگی بشر. شما اگر مجموعهٔ اینها را جمع کنید یک فهرستِ تقریباً چند هزار فقره‌ای پیدا می‌کنید: مشکلات فردی و جمعی، مشکلات فکری و فرهنگی، مشکلات اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، تعلیم و تربیت، مشکلات مربوط به عقیده و معرفت، مشکلات مربوط به احساس و عواطف، و مشکلات ناحیهٔ اراده و عمل. مجموعاً

چند هزار فقره مشکل می‌یابید. این مشکلات با هم یک نظام طولی درست می‌کنند. یعنی می‌بینید هزاران مورد از این مشکلات معلول مشکل دیگری در انسان هستند که اگر آن مشکل نبود این مشکلها در این سطح رویین پدید نمی‌آمدند. در آن سطح زیرین‌تر نیز هزاران مشکل وجود دارد که معلول مشکلی در آن سطح عمیق‌ترند؛ و به همین ترتیب. هر دینی باید به انسان مدرن بگوید که آن مشکل اصلی چیست که همهٔ این مشکلات از آن پدید آمده است. مراد من هم مسألهٔ نظری است و هم مشکل عملی. بنابراین، صِرف چند هزار فقره مشکل داشتن کافی نیست، بلکه باید بین آنها یک نظام طولی ایجاد بشود و معضل اساسی معلوم شود. این معضل اصلی به یکی از این سه صورت معلوم می‌شود: یا می‌فهمیم یگانه مشکل (the problem) چیست؛ چون ممکن است همهٔ آن مشکلات از یک مشکل برخیزد. یا به آن مشکل اصلی نمی‌رسیم ولی به علت‌العلل مشکلات می‌رسیم. یا به بزرگترین مشکل می‌رسیم. هر دینی باید جواب این سؤال را بدهد که آن یگانه مشکل، یا علت‌العلل، یا بزرگترین مشکل بشر چیست.ـ این مرحلهٔ اول. مرحلهٔ دوم: علت این مشکل چیست؟ مرحلهٔ سوم این است که رفع مشکل و حل مسأله به چیست. یعنی چگونه می‌شود این مشکل را رفع و مسأله را حل کرد. مرحلهٔ بعدی این است که طرق عملی رسیدن به رفع مشکل و حل مسأله چیست. چون ممکن است بگویند راه رفع مشکل این است که فلان کار را بکنید؛ ولی ما خواهیم پرسید که چگونه می‌شود همان کار را محقّق کرد. صرف اینکه روان‌پزشک به شما بگوید مشکل تو این است که حسد داری و رفع مشکلت به این است که حسد را رفع کنی، کافی نیست. او باید نحوهٔ رفع این حسد را هم بیان کند. طرق عملی رسیدن به رفع مشکل و حل مسأله، امری است غیر از خود حل مشکل و رفع مسأله. مرحلهٔ پنجم این است که ضمانت نجات به چیست. یعنی، فرض کنیم من مشکل و راه رفع

آن را هم پیدا کردم؛ اما چه کسی ضامن می‌شود که وضع من بهبود پیدا کند؟

...در آیین هندو گفته می‌شود آن که ضامن اجرای بهبود وضع توست قانون کارماست. قانون کارما یک اصل است. اما در مسیحیت گفته می‌شود آن که ضامن بهبود وضع توست، لطفِ اله است. یعنی لطف یک شخص نه یک قانون. اگر هر دینی بتواند چنین سازمانی را برای خودش تنظیم کند ــ و برای تنظیم چنین سازمانی نیز باید تمامی کارهایی را که قبلاً گفتم انجام دهد ــ در دنیای امروز موفق است. نظر خود من این است که مسأله و معضل اصلی، درد و رنج است؛ گر چه مصادیق آن بحث دیگری است. لذا باید علت درد و رنج، راههای عملی رفع آن، و ضمانت نجات را بررسی کرد. (علت را هر چه بدانید، نجات به معنای رها شدن انسان از آن خواهد بود.) این خلاصهٔ چیزی بود که می‌خواستم دربارهٔ معنویت بگویم.

ما باید بتوانیم عقلانیت و معنویت را با هم جمع کنیم تا مثل تمدنهایی نشویم که یا عقلانیت را فدای معنویت کردند یا معنویت را فدای عقلانیت، و به همین دلیل نیز از بین رفتند. مثلاً، در تمدن هند قدیم معنویت جای عقلانیت را گرفت و آن تمدن را به مُحاق برد. در تمدن مدرنیتهٔ غرب جدید نیز عقلانیت بر معنویت غلبه دارد و به دلیل همین غلبه، راه به جایی نخواهد برد. این بود که موروآ، و بعدها آندره مالرو، می‌گفتند که در آینده یا بشر نخواهد ماند یا بشرِ معنوی خواهد ماند. یعنی اگر آن معنویت نباشد بشر با این مدرنیته، به دلیل اینکه معنویت در آن وجود ندارد، از بین خواهد رفت.

پرسش و پاسخ

■ در بخش اول صحبتتان مثالهایی زدید دربارهٔ دیدگاههای متفاوت انسان مدرن و سنتی نسبت به جهان. تحلیل شما از کار کسانی که می‌خواهند با همان دیدگاه سنتی زندگی کنند چیست؟ یعنی آنها چگونه دیدگاهشان را با جهان جدید سازگار می‌کنند؟ مثلاً، یکی از آقایان در درسهای نجوم خود اثبات می‌کرد که بخشی از کرهٔ زمین مسکون نیست و ما هم هر چه خواستیم به ایشان تفهیم کنیم که جایی که می‌گوید مسکون نیست همان کشور استرالیاست، ایشان نمی‌پذیرفت. ایشان می‌گفتند استدلالهای من ثابت می‌کند که آنجا قسمتِ غیر مسکونیِ کرهٔ زمین است. تحلیل این قبیل دیدگاهها چگونه است؟

▫ به نظر من سه عامل ممکن است چنین وضعی را پیش بیاورند. البته توجه دارید که حوزهٔ بحث شما دقیقاً روانشناسی است؛ شاخه‌ای از روانشناسی که امثال چایلدز در آن کار کرده‌اند و به «روانشناسی تعصب و پیشداوری» معروف است. یک عامل این است که اصلی شما را به این نتیجه برساند که اتقان آن اصل به نظر شما بیشتر از غرابت نتیجه باشد. این وضع در علوم هم پیش می‌آید. مثلاً، وقتی کسی رأیی در باب تعداد ابعاد جهان می‌دهد و می‌گوید تعداد ابعاد جهان $17\frac{1}{3}$ بُعد است، چنین فیزیکدانی، مثلاً هاوکینگ، آیا اصلاً خودش تصوری از $17\frac{1}{3}$ بعد دارد؟ او در جواب به شما می‌گوید، من استدلالاتی دارم که به چنین نتیجهٔ عجیب و غریبی می‌انجامد، ولی هر چه در مقدمات آن استدلال کندوکاو می‌کنم می‌بینم هیچ‌کدام از آن مقدمات قابل انکار نیست؛ لذا مجبورم به نتیجه ملتزم شوم، ولو خودم هم از نتیجه تصور درستی نداشته باشم و اصلاً آن را خلاف عقل سلیم بدانم. بله؛ انسان وقتی نتیجه را عجیب و غریب می‌بیند، این غرابت باعث می‌شود که دوباره در مقدمات دقت بکند و آنها را زیره ذره‌بینِ بگذارد. ولی اگر بعد از اینکه مقدمات را زیر ذره‌بین هم بُرد به نتیجه‌ای نرسید، چاره‌ای ندارد جز اینکه بگوید باید به این نتیجه

ملتزم شویم ولو خلاف عقل سلیم باشد. به نظر من، مقدماتی که آن آقا را به چنان نتیجه‌ای رسانده که بگوید فلان جا جزء رُبعِ مسکون نیست بلکه جزء آن سه ربعِ غیر مسکون است، آن مقدمات به نظر او خیلی مُتقن است و بعد طبعاً به این نتیجه هم ملزم می‌شود و باید آن را بپذیرد.

جهت دوم نیز این است که گاه شخصیت انسان به یک تئوری وابسته می‌شود. فرض کنید من در فیزیک یا در ریاضیات یا در علوم دیگری نظریه‌ای بیاورم ــ اسمش را می‌گذاریم تئوری یک. من با این تئوری یک حیثیت دانشگاهی پیدا می‌کنم؛ حیثیت اجتماعی و پرستیژ پیدا می‌کنم؛ شغلها و سِمَتهایی به من پیشنهاد می‌شود؛ با من مصاحبه‌ها می‌کنند؛ طرفدارانی پیدا می‌کنم؛ شاگردانی پیدا می‌کنم... بعد آهسته آهسته در اثر نقدهایی که دیگران به من می‌کنند، یا در اثر تحولات فکری خودم، می‌فهمم تئوری یک غلط است و تئوری دو درست است؛ ولی می‌بینم اگر بخواهم بگویم تئوری دو درست است همهٔ هویتم از بین می‌رود. من را به اسم آقای تئوری یک می‌شناسند؛ اگر آن را کنار بگذارم تمام حیثیتم از بین می‌رود؛ شاگردانم، اعتبارم و... همه از دستم می‌رود. در اینجا اندک‌اند کسانی که مثل ویتگنشتاین عمل کنند و نه فقط بگویند تئوری دو درست است، بلکه هر چه می‌توانند در تخریب تئوری یک بکوشند. یکی از بلیّاتی که ما ممکن است به آن دچار شویم این است که خودمان را به یک تئوری از تئوریهایمان منضم کنیم. آن‌وقت اگر روزی این تئوری به لحاظ منطقی ابطال شد، ما به لحاظ روانشناسی آمادهٔ قبول ابطالش نیستم.

علت سوم هم تعبّد است. ممکن است آن آقا گفته باشد چه کنم، چون این رأی، مثلاً، در حدیثی در *بحارالانوار* آمده!

■ دربارهٔ معنویت بیشتر به نحو سلبی صبحت کردید تا ایجابی. یعنی گفتید معنویت چه نیست (بار متافیزیکی سنگین ندارد،... ندارد...) ولی نگفتید چه هست. دلیلش چیست؟

□ من سه نکته را در جواب شما عرض می‌کنم. نکتهٔ اول اینکه معنویت یک رویکرد (approach) است نه یک مکتب- مثل اگزیستانسیالیسم است که یک مکتب نیست بلکه یک رویکرد است. اگزیستانسیالیسم یک نحوه رویکرد به جهان است، ولی این نحوهٔ رویکرد ممکن است در پنج متفکر اگزیستانسیالیست به پنج فراوردهٔ مختلف منجر شود. فرق است بین مکتب، جریان (رویکرد)، و نهضت. اینها سه چیزند. این‌طور نیست که معنویان جهان همه به یک سلسله اصول ثابتی که بین همهٔ آنان مشترک است رسیده باشند. معنویت یک نوع رویکرد است به جهان، عموماً، و به پدیدهٔ دین، خصوصاً. بنابراین، می‌توان در درون خودِ این رویکرد معنویتهای مختلف داشت.

نکتهٔ دوم اینکه در عصر ما چیزی وجود دارد که نطفه‌هایش از اواسط قرن ۱۹ منعقد شد، به نام new religion، که گاهی به آن نهضتهای دین جدید نیز می‌گویند (new religious movements). این پدیده را می‌توان سابقهٔ معنویت تلقی کرد و به این معنا می‌شود گفت که معنویت چیز جدیدی نیست، چون یک سابقهٔ تقریباً یک قرن و نیمه دارد. البته، آن چیزی که من از معنویت مراد می‌کنم هیچ‌کدام از این جریانهای دین جدید نیست، بلکه وجوه مشترک و وجوه افتراقی با همهٔ اینها دارد.

نکتهٔ سوم این است که شما می‌توانید از من بخواهید که وجوه ایجابی آنچه را که به نظر خودم درست است، بیان کنم. این البته کاری است که بر عهدهٔ من باقی می‌ماند تا بعد. یعنی، باید عناصر مثبت و ایجابی آن معنویتی را که خودم عرض می‌کنم بیان کنم. یعنی بگویم، معرفت‌شناسی‌اش این است؛ هستی‌شناسی‌اش این است؛ انسان‌شناسی‌اش این است؛ ارزش‌شناسی‌اش این است؛ وظیفه‌شناسی‌اش هم این است، و عناصر ایجابی این معنویت را در هر یک از این قسمتها بیان کنم. این عناصر البته می‌توانند هم مورد نقد نظری

قرار بگیرند و هم نقد عملی.

■ **می‌خواستم دربارهٔ نسبت ویژگیهایی که برای مدرنیته و انسان مدرن برشمردید سؤال کنم. ظاهراً برخی از آنها در دل دیگری قرار دارند. مثلاً، شاید بتوان همه را زیر چتر ویژگی اول (استدلالی بودن) جمع کرد.**

□ نه! به نظر من همهٔ اینها را می‌توان زیر چتر عقلانیت جمع کرد نه استدلالی بودن. یکی از مقوّمات عقلانیتْ استدلالی بودن است؛ و البته مهمترین مقوّم عقلانیت نیز همین استدلالی بودن است.

■ **من به عنوان یک انسان مدرن و متکی به عقلانیت، می‌توانم یک شبکهٔ وجودی موسّعی را در نظر بگیرم که لذتهای من فراتر از لذتهای دنیوی، جسمانی، و فردی باشد، و به خاطر این ممکن است لذتهای معنوی، لذتهای اخروی، و حتی لذتهای جمعی هم مد نظر من باشد. لذا می‌توانم اینجایی و اکنونی نباشم، و این با عقلانیت منافات ندارد.**

□ سه نکته را در باب این پرسش شما عرض می‌کنم. نکتهٔ اول این است که مغالطه‌ای که در کلام و فلسفهٔ ما دائماً تکرار می‌شود و در نوشته‌های علمای زندهٔ ما هم هست این است که وقتی کسی می‌گوید من در یک امر دینی شک، شبهه، مناقشه و بحث دارم، می‌گویند، آیا محال است که چنین چیزی رخ دهد؟ می‌گوییم نه، محال نیست. آنگاه فوراً نتیجه می‌گیرند که پس رخ داده! گویی از امکان شیء می‌خواهند وقوع شیء را نتیجه بگیرند. اما در واقع عکس این درست است: «ادلُّ دلیلٍ عَلی امکان الشیء وقوعُهُ.» یعنی، اگر چیزی تحقق پیدا کرد بهترین دلیل است بر اینکه تحقق آن چیز ممکن بوده است. اما عکسش صادق نیست. از امکان شیء که نمی‌شود وقوع شیء را نتیجه گرفت! مسأله بر عکس است: از وقوع شیء می‌شود امکان آن را نتیجه گرفت. می‌خواهم بگویم محال نیست که انسان دید خود را، به تعبیر شما، وسعت دهد و شبکهٔ خیلی وسیعتری را در نظر بگیرد؛ ولی آیا باید رجحانی معرفتی برای این توسعه دادن نسبت

به توسعه ندادن وجود داشته باشد یا نه؟ البته باید وجود داشته باشد. این رجحان معرفتی است که محل بحث است و باید معلوم شود آیا چنین چیزی وجود دارد یا نه. آیا رجحانی معرفتی وجود دارد برای اینکه من همهٔ شادی و آرامش و امید و رضایت باطن و معنای زندگیِ اینجا را کنار بگذارم و بگویم در آخرت چیزی به دست من می‌آید که جای همهٔ اینها را می‌گیرد؟ این رجحان معرفتی از کجا پیدا می‌شود؟ اصلاً محال نیست که کسی بگوید تمام دین برای پس از مرگ آمده. اما اگر من بخواهم این حرف را از او قبول بکنم، به صرف محال نبودن قبول نمی‌کنم، بلکه می‌گویم این طرف باید نسبت به طرف دیگر رجحانی معرفتی داشته باشد.

نکتهٔ دوم اینکه فرمودید انسان دیدش را وسعت بدهد تا شامل چه و چه شود ـ از جمله شامل لذتهای جمعی شود. لذت جمعی به نظر من پارادکسیکال است. لذت را همیشه فرد می‌برد. هر لذتی، هر قدر هم که جمعی به نظر بیاید، بالاخره وقتی ادراک می‌شود که در ذهن و ضمیر ما آدمیان توطّن پیدا کند. یعنی بالاخره باید مآلاً به فرد برسد، ولو با چندین واسطه.

اما نکتهٔ سوم اینکه من عرض نکردم مدرنیته لزوماً انکار معاد و زندگی پس از مرگ را لازم دارد. مدرنیته فقط می‌گوید، چه زندگی پس از مرگی باشد و چه نباشد، این مدعیات باید آزمون نظری و عملی این‌جهانی خود را پس دهند. اگر این آزمون را با موفقیت پس دادند، آن وقت ما به آنها ملتزم می‌شویم؛ اگر آخرتی نبود، نباخته‌ایم و اگر هم آخرتی باشد باز هم نباخته‌ایم. ولی اگر آزمون این‌جهانی را پس نداد ما نمی‌توانیم به آنها التزام بورزیم. این به معنای انکار زندگی پس از مرگ نیست.

■ **منظور من فقط این بود که محاسبهٔ لذت و الم آن وسیع باشد.**

□ اشکال ندارد که محاسبه وسیع باشد، ولی آیا شما قبول می‌کنید که

افراد مختلفی پیشنهادهای مختلفی دارند؟ اگر بنا باشد که همه، محاسبه را برای پس از مرگ بگذارند، ما چگونه می‌توانیم بین این دعاوی متعارض انتخاب کنیم؟ بالاخره چاره‌ای جز این نیست که یک آزمون، ولو در حد نصاب آزمون، در این جهان داشته باشیم.

■ **شما انسان مدرن را لزوماً لذتگرا معرفی کردید، ولی می‌توان گفت که انسان مدرن مصلحتگراست. در این حال، اگر او را مصلحتگرا بدانیم، این سخن انسان مدرن پذیرفتنی است که گر چه از احوال درونی خود باخبر است (و لذت امری درونی است و نشانه‌ای برای کشف آن در فرد وجود دارد) ولی رویکردش نسبت به آموزه‌های دینی و سنجش نتایج و آثار آن آموزه‌ها رویکردی مصلحتگرایانه باشد.**

□ باشد! اما مصلحت یعنی چه؟ اتفاقاً انسان مدرن sentimentalist است. یعنی معیارش برای همه چیز لذت و اَلَم است. اما مصلحت شما هم در همان لذت و اَلَم می‌گنجد. مصلحت، چیزی نیست جز آنچه بالمآل لذت‌آور است. به همین دلیل من هر وقت بحث لذت و الم را مطرح می‌کنم می‌گویم هر هشت قسم لذت و الم را در نظر دارم: لذت و الم مادی و معنوی؛ دنیوی و اخروی؛ درازمدت و کوتاه‌مدت؛ لذت و المی که در خلوت محقق می‌شود، و آنها که در جَلوت و میان جمعیت محقق می‌شود. آن چیزی که شما به آن می‌گویید «مصلحت»، یعنی لذت درازمدت، و مفسده هم یعنی اَلَم درازمدت.

■ **من ممکن است لَذتگرا باشم ولی دو انتظار داشته باشم؛ یکی کاهش رنجهایم (مثلاً جاودانگی)، و دیگری معرفت‌طلبی و حقیقت‌جویی. بعد وقتی سراغ ادیان می‌روم می‌بینم که مثلاً انتظار اولم برآورده می‌شود ولی انتظار دوم برآورده نمی‌شود. در این حال باید چه کنم؟**

□ همین‌طور است. ما در واقع دو التزام در زندگی داریم: یکی کشف و اعلام حقیقت، و دیگری کاهش درد و رنج. یکی اینکه باید به نحوی

زندگی کنیم که تا می‌توانیم حقایق بیشتری را بشناسیم و بعد از شناخت، آنها را به دیگران نیز اعلام بکنیم؛ و دیگری هم کاهش درد و رنج. یعنی به نحوی زندگی کنیم که لااقل از زندگی کردن ما درد و رنج دیگران افزوده نشود، بلکه حتی‌المقدور کاسته هم بشود. یعنی، من جوری زندگی کنم که وقتی از دنیا می‌روم بگویند آمدن این آدم به دنیا ذره‌ای از درد و رنج جهان کم کرد. این دو، وظیفهٔ هر انسان شریفی است. اما بعضی وقتها این دو خواست با هم تعارض پیدا می‌کنند. یعنی، ممکن است حقیقتی را کشف کنم که اگر آن را به گوش شما برسانم درد و رنج شما افزایش یابد. و از آن طرف، ممکن است درد و رنجی وجود داشته باشد که من بخواهم آن را کاهش دهم، ولی فقط به قیمت کتمان یک حقیقت بتوانم چنین کنم. مثال خیلی ساده‌اش این است که اگر به توده‌ای از متدینان بگویید که خدای شخصی و انسان‌وار (personal) وجود ندارد ــ به فرض که چنین چیزی حقیقت داشته باشد ــ و اگر هم خدایی هست آن خدا غیر شخصی و impersonal است؛ اگر چنین چیزی را به اکثر متدینان جهان بگویید درد و رنجشان افزایش پیدا می‌کند. چون می‌گویند، تا به حال اگر سیلی می‌خوردیم می‌گفتیم خدایی می‌بیند و آن سیلی را روزی به ظالم پس می‌زند و از او انتقام می‌گیرد... پس بد شد که خودمان آن سیلی را جواب ندادیم! چنین اوضاعی پیش می‌آید و ظاهراً درد و رنج کل زندگی بیشتر می‌شود. در اینجا شما به عنوان یک روشنفکر چه باید بکنید؟ مشکل بزرگی است. به نظر من بزرگترین وجه تراژیک زندگی روشنفکری همین است. وقتی یک روشنفکر، که دغدغه‌اش کاستن درد و رنج مردم است، با حقیقتی مواجه می‌شود که اگر آن را به اطلاع مردم برساند درد و رنجشان افزایش پیدا می‌کند، چه باید بکند؟ و همین‌طور است اگر بخواهد درد و رنج خاصی را از مردم بکاهد ولی لازمه‌اش مخفی نگهداشتن حقیقتی باشد. جواب خود من این است که کشف حقیقت و اعلامش مقدم است.

انسانها باید خودشان را با حقیقت سازگار کنند؛ من چه کنم که کسانی نابالغ هستند! وقتی بچهٔ من نابالغ است من نباید تا آخر عمر به عدم بلوغش تن بدهم. بالاخره باید یک وقتی او را از جهالت کودکی نجات بدهم. او در مرز بلوغ و عدم بلوغش چیزهایی را می‌فهمد که رنجش را افزایش می‌دهد، ولی چاره‌ای جز این نیست و او بالاخره باید به بلوغ برسد.

■ **شما در بیاناتتان گفته‌اید که ما دو نوع درد داریم: یکی دردهای موقتی انسان و دیگری دردهای جاودان. نیاز ما به ادیان، برای رفع دردهای جاودان است. دردهای موقت شاید ــ از منظر دینی ــ زیاد آزمون‌پذیر نباشند.**

□ بله؛ رنجها و دردها دو دسته‌اند: دردها و رنجهای علاج‌پذیر و دردها و رنجهای علاج‌ناپذیر. محل بحث شما دردها و رنجهای علاج‌ناپذیر است. بنده گفته‌ام که دردها و رنجهای علاج‌ناپذیر واقعاً علاج‌ناپذیرند و نمی‌شود آنها را برطرف کرد و دین هم نمی‌تواند آن را رفع کند، ولی می‌تواند معنایی به زندگی بدهد تا آن درد و رنج قابل تحمل شود. این را مقایسه کنید با دندان درد. یک دندانپزشک گاه ممکن است بتواند درد دندان شما را علاج کند و گاه ممکن است نتواند. ولی اگر نتوانست، چه بسا کاری کند که شما آن درد را تحمل کنید و آن درد برای شما معنا پیدا کند. ادیان باید به درد و رنجهای علاج‌ناپذیر معنا بدهند، و این معنا دادن چیزی است که کاملاً آزمون‌پذیر است. آزمون آن هم به این است که پس از قبول آن معنا ببینیم آیا واقعاً درد و رنجمان کاهش می‌یابد و تحمل‌پذیر می‌شود یا نه.

■ **مؤلفه‌های مدرنیسم را به مؤلفه‌های اجتناب‌پذیر و اجتناب‌ناپذیر تقسیم کردید. من نفهمیدم که تأثیر مؤلفه‌های اجتناب‌پذیر در بحث شما چه بود. متفکران ایرانی همیشه با مدرنیته به شکل گزینشی برخورد می‌کنند، که می‌شود چیزهای خوب آن را گرفت و چیزهای بد آن را نگرفت. مثلاً، آیا شما زندگی**

روزمرهٔ غربی‌ها یا اخلاق جنسی آنها را جزو امور اجتناب‌ناپذیر می‌دانید یا اجتناب‌پذیر (که می‌شود آن را برنگرفت)؟ نیز فکر می‌کنم که ویژگی بی‌اعتمادی به تاریخ یک مشخصهٔ منحصر به مدرنیته نیست، چون اصولاً انسان همیشه نسبت به چیزهایی بی‌اعتمادی و تردید دارد. مثلاً، در علوم تجربی هم ممکن است تردیدهایی بکند؛ مثل همان عدم قطعیتی که هایزنبرگ می‌گفت. پس، از این جهت تاریخ با سایر علوم فرقی ندارد که بخواهید به شکل مستقل آن را ذکر کنید.

سؤال دیگرم در مورد انسان معنوی است. آیا شما می‌توانید نمونه‌ای از انسانی معنوی را در این جهان فعلی نام ببرید؟ چون برداشت من از سخنان شما این است که در این معنویت هم گاندی را می‌توان انسانی معنوی دانست و هم آلبرت شوایتزر را و هم، با تسامحی، مارکس را.

□ در مورد سؤال اولتان که آیا مدرنیته قابل تجزّی هست یا نه، و آیا می‌شود بخشهایی از مدرنیته را برگرفت و بخشهایی را برنگرفت... من سؤال شما را با یک سؤال دیگر پاسخ می‌دهم: آیا انسانها قبل از مدرنیته، وقتی در دوران سنتی زندگی می‌کردند، همهٔ وجوه زندگیشان جبری بود؟ نه! پس، بنابراین، مدرنیته قابل تجزیه است و می‌توان برخی از وجوه آن را برنگرفت.

نکتهٔ دوم این بود که بحث خوب و بد را مطرح کردید. دقت کنید که من در اینجا بحث ارزش‌داوری نمی‌کنم. خوب و بد در امور اجتناب‌پذیر معنا دارد. در امور اجتناب‌ناپذیر اصلاً خوب و بد معنا ندارد. اینکه الان شما تحت تأثیر جاذبه و قوهٔ گرانش هستید خوب است یا بد؟ معلوم است که خوب و بد در اینجا معنا ندارد، چون این واقعیتی است از واقعیتهای جهان. چیزهایی که ما جبراً تحت شمول و سیطرهٔ آنها هستیم خوب و بد بردار نیستند. خوب و بد در امور اجتناب‌پذیر است.

نکتهٔ سوم این بود که گفتید بی‌اعتمادی به تاریخ در مدرنیته، به تاریخ

اختصاص ندارد و مدرنیته نسبت به خیلی چیزهای دیگر نیز بی‌اعتماد است. بنده هم این نکته را تصدیق می‌کنم، ولی آنچه به بحث دین مربوط می‌شد بی‌اعتمادی به تاریخ بود. چون دین بر مسلّم انگاشتن n واقعیت تاریخی توقف دارد، و آن‌وقت بی‌اعتمادی انسان جدید به تاریخ و عدم قطعیتی که برای تاریخ قائل است باعث می‌شود که این فقره‌ها را نتواند آن‌طور که انسان سنتی می‌پذیرفت بپذیرد. معنای این سخن این نیست که به بقیهٔ چیزها بی‌اعتماد نیست. من در باب بی‌اعتمادی به تاریخ صحبت می‌کردم، اما نگفتم که بی‌اعتمادی منحصر به تاریخ است. بی‌اعتمادی به تاریخ را از آن جهت ذکر کردم که به بحث من مربوط می‌شد.

آخرین سؤال شما این بود که آیا انسان معنوی سراغ دارم یا نه. یعنی دارید از سراغ داشتن می‌پرسید؛ آن هم سراغ داشتن من؛ نه از بودن یا نبودن. در اینجا باید به دو نکته در مورد من توجه کنید: یکی میزان معلومات من، و دوم دیدگاه شخصی من. اگر این دو را در نظر بگیرید خواهم گفت که بله! من انسان معنوی در روزگار خودمان می‌شناسم.

■ **با توجه به آنچه بیان کردید، آیا می‌شود گفت که تعبیر «دینداری مدرن» تعبیری پارادکسیکال است؟**

□ بله؛ اگر مراد ما از دینداری، اعتقاد به دین تاریخی و نهادینه باشد، آن وقت واقعاً تعبیر «دینداری مدرن» تعبیری پارادکسیکال است. تعبیر «روشنفکری دینی» هم پارادکسیکال است. ما می‌توانیم «نواندیش دینی» داشته باشیم ولی نمی‌توانیم روشنفکر دینی داشته باشیم. روشنفکریِ فردِ روشنفکر به این است که هیچ نحو تعبّدی در او نباشد. ویژگی روشنفکری (enlightenment) این بود که به هیچ چیز جز خرد تعبّد نمی‌ورزید. و تعبد به خرد هم در واقع تعبّد به خود است.

■ **شما در جایی گفته بودید که ما می‌توانیم برای «تقلید» بستری عقلانی بسازیم.**

▫ بله؛ تقلید می‌تواند سه وجه و محمل عقلانی پیدا کند. به این معنا که پس از آن، تقلید کردن خلاف عقلانیت محسوب نمی‌شود. (۱) از گذشتگانی که از کسی تقلید می‌کرده‌اند تحقیق کنیم و ببینیم نتایج مطلوبی از این تقلید برای آنان حاصل شده است یا نه. مثل وقتی که می‌خواهید کسی را به عنوان استاد موسیقی خود انتخاب کنید. شما روز اول هیچ چیز از موسیقی نمی‌دانید و هر چه استاد به شما آموخت می‌پذیرید. این تعبّد از کجا برای شما پیدا می‌شود؟ از اینجا که می‌بینید دهها نفر از زیر دست او بیرون آمده‌اند و خوب ساز می‌نوازند. (۲) وقتی که خود شما در فرآیند تقلید، آن آثار را تجربه کنید. مثلاً، پس از جلسهٔ اول آموزش موسیقی متوجه شوید که پیشرفت کرده‌اید. در این صورت اعتمادتان جلب می‌شود که سخنان و راهنماییهای آن استاد را در جلسهٔ دوم هم بپذیرید. به همین ترتیب شما در فرآیندی دائم، همواره مشغول آزمودن او هستید. (۳) کسانی که شما از طریق دیگری به خُبرویّت آنها وقوف دارید، بگویند آن استاد در این زمینه صاحب‌نظر است. این سه مورد در یک چیز مشترک‌اند، و آن اینکه شما بالاخره و بالمآل، با واسطه آن معلّم را آزموده‌اید. این سه نوع تقلید، وجه عقلانی دارند.

■ **آیا می‌توانیم از سخنان شما چنین نتیجه بگیریم که شما به ایمان اگوستینی قائل‌اید ولی به ایمان کی‌یرکگوری قائل نیستید؟**

▫ بله، می‌توان گفت. می‌توان گفت ایمان اگوستینی داریم ولی ایمان کی‌یرکگوری نداریم. یعنی، ایمان کی‌یرکگوری که هیچ‌گونه محمل عقلانی ندارد، بلکه خلافِ محمل دارد، نه؛ ولی ایمان اگوستینی بله. به تعبیر دیگر، در ایمان اگوستینی انسان آهسته آهسته در فرآیند فهم، ایمان‌آوری بیشتر، و در فرایند ایمان‌آوری بیشتر، فهم عمیق‌تر تحصیل می‌کند و با سیری دیالکتیکی دائماً جلو می‌رود.

■ **شما مهمترین مسألهٔ بشر را درد و رنج دانستید. آنوقت، آیا معنای زندگی**

ارتباط وثیقی با این درد و رنج دارد یا یک موضوع مستقل است؟ یعنی، آیا بحران معنا با بحران درد و رنج ارتباط وثیقی دارد؟

◻ بله! در واقع ما می‌توانیم بگوییم بحران معنا از مصادیق مهم درد و رنج انسان امروز است؛ گر چه یگانه مصداق آن نیست. معنایابی فقرهٔ سوم از پنج فقره‌ای است که عرض کردم.

■ **اگر می‌شود دربارهٔ خدا فرمانفرمایی پل تیلیش توضیحی بفرمایید. آیا آن هم با مدرنیسم جمع نمی‌شود؟**

◻ تیلیش فقرهٔ سومی را هم مطرح می‌کند: خدا فرمانروایی ـ در کنار خودْ فرمانروایی و دیگرْ فرمانروایی. می‌گوید، خدا فرمانروایی در برزخ میان خودْ فرمانروایی و دیگرْ فرمانروایی قرار می‌گیرد. به این معنا که می‌گوید، خدا چیزی نیست جز نفسِ وجود. او خدا را نفسِ وجود می‌داند. او به لحاظ مفهومی دلبستگی فرجامین را خدا می‌داند. ولی دلبستگی فرجامین می‌تواند مصادیق عدیده‌ای داشته باشد. چه وقت انسان به مصداق حقیقی آن می‌رسد؟ از نظر تیلیش، وقتی به وجودْ دلبستگی فرجامین پیدا کند. این دو مقام را از هم تفکیک کنید. خدا، از نظر تیلیش، از لحاظ مفهومی یعنی آن چیزی که متعلّق دلبستگیِ فرجامین ماست. یعنی، آن که همه چیزمان را فدایش می‌کنیم، هر چه باشد، خداست. اگر همه چیز را فدای قدرت می‌کنید، همان قدرت خداست. همین‌طور است معشوق، حیثیت اجتماعی، شهرت، محبوبیت... آن چیزی که حاضرید همه چیز را فدای او کنید ولی آن را فدای چیز دیگری نمی‌کنید خداست. پس این خدا می‌تواند بسیار متنوع و عدیده باشد. بعد می‌گوید، خدایی که سزاوار است متعلّق دلبستگی فرجامین باشد ـ و گاه از آن به خدای ادیان ابراهیمی تعبیر می‌کرد ـ آن خدا نفس وجود است. خدای ادیان ابراهیمی این است. بقیهٔ خدایان ـ یعنی کاندیداهای دیگرِ خدایی ـ را ادیان ابراهیمی قبول ندارند. آن خدایی که ادیان ابراهیمی

قبول دارند و می‌گویند باید به او دلبستگی فرجامین پیدا کرد، نفس وجود است. می‌گفت، نفس وجود، نه موجودی در عِداد سایر موجودات. می‌گفت، نه a being ، یعنی یک موجود، بلکه the Being . چون این تصور را از خدا داشت، لذا می‌گفت خدا فرمانروایی خیلی نزدیک به خودْ فرمانروایی است؛ چون خود عین ماست و چیزی جدای از ما نیست.

■ **تعبیر تیلیش با تلقی پانته‌یستیک (pantheistic) چه تفاوتی دارد؟**

□ چندین تلقی از پانته‌یسم وجود دارد که یکی از آنها همین است. دوستان می‌توانند برای تلقیهای هشتگانه‌ای که از پانته‌یسم وجود دارد به کتاب بسیار عالی مایکل لوین مراجعه کنند با همین عنوان. او یک قِسم از این هشت قسم را پانته‌یسم تیلیشی می‌داند.

■ **آن حقیقتی که فرمودید رسیدن به آن باید هدف اصلی روشنفکر باشد، ابزار شناختش چیست؟ ابزار شناخت آن و راه انتقال آن به دیگران چیست؟**

□ سؤال مشکلی است ولی من اجمالاً به آن پاسخ می‌دهم. من چهار منبع شناخت برای آن قائلم: حس، نوعی حافظه، عقل، شهود ــ در هر دو جنبهٔ نظری و عملی. البته این شهود غیر از آن شهودی است که طی بحث گفتم. آن شهود معادل intellect بود و این شهود معادل intuition . به نظر من این چهار تا منبع شناخت‌اند. منظور از شهود نظری، مثلاً تصدیق این قضیه است که هر چیزی که رنگ دارد شکل هم دارد. شما این قضیه را چطور تصدیق می‌کنید؟ در ذهن تصور می‌کنید که آیا می‌شود یک چیزی رنگ داشته باشد ولی شکل نداشته باشد. می‌بینید نمی‌شود. شهود عملی هم مثل وقتی که می‌گویند راست گفتن بهتر از دروغ گفتن است. اینکه گفتم «نوعی» حافظه، به این دلیل است که حافظه انواعی دارد، ولی به نظر من فقط یک نوع حافظه وجود دارد که می‌تواند معرفت در اختیار ما بگذارد و آن هم حافظهٔ جمعی واقعی است. اینها وسیلهٔ کسب معرفت است.

اما وسیله انتقال معرفت به نظر من دو چیز است:(۱) استدلال، (۲) مخاطب را از لحاظ وجودی به سوی خود کشاندن. دومی همان است که در مدخل یکی از دفاتر مثنوی مولانا آمده است:

پرسید یکی که عاشقی چیست گفتم که چو ما شوی بدانی

یعنی، برخی از معلومات را به هیچ طریق استدلالی نمی‌توان نشان داد. اگر خواهر سه سالهٔ شما از شما بپرسد که عاشق شدن یعنی چه، شما نمی‌توانید به او پاسخ بدهید. به او می‌گویید به سن من که رسیدی خودت می‌فهمی. این یعنی شخص را به آستانهٔ وجودی خود کشاندن. اینجا استدلالی در کار نیست. شرایطی در ما محقق شده است که به خاطر آن شرایط، به الف، ب است باور کرده‌ایم؛ آن شخص را هم واجد این شرایط وجودی می‌کنیم؛ آن‌وقت بدون استدلال به الف، ب است اعتقاد پیدا می‌کند. «به آستانهٔ وجودی خود کشاندن» هم تعبیر دوگانه‌ای دارد. این امر گاهی به صورت اختیاری است و ما می‌توانیم به سهولت طرف را به آستانهٔ وجودی خود بکشانیم. نوع دیگر هم همان مثال پرسش کودک از عشق است. او را نمی‌شود به آستانهٔ وجودی یک انسان بالغ کشاند؛ ولی وقتی خودش به آن سن و سال رسید، می‌فهمد که عشق یعنی چه.

■ آزمونِ برخی ابعاد اجتماعی ادیان ممکن است فوری جواب ندهد. یعنی نمی‌توان فوری دریافت که موفق است یا نه. آیا خود آن معیار موفقیت را باید از درون دین بیرون آورد یا از بیرون دین؟ نکتهٔ دوم اینکه کارکرد اخلاقی دین در اجتماع باعث می‌شود که اگر آن هفت مؤلّفهٔ مدرنیته به جامعه تعلیم داده شود بنیادهای اخلاقی کلاً از بین برود. یعنی اعلام آن حقیقت موجب می‌شود که بنیادهای اخلاقی دین در رفتار اجتماعی از بین برود. بنابراین باید اولویت‌بندی کرد. یعنی باید معلوم کرد که از این هفت مؤلفه اول کدام اعلام شود. به علاوه، در مورد شعائر باید گفت که فقط کارکرد فردی ندارند بلکه

کارکرد اجتماعی هم دارند و هویت جمعی نیز می‌بخشند. ضمناً، در غرب مدرن هم این شعائر و مناسک وجود دارد.

□ من سؤال دوم شما را به دو قسمت تقسیم می‌کنم. اینکه می‌فرمایید اگر اینها اعلام شود یک نوع نابسامانی اجتماعی پدید می‌آید؛ سخن درستی است. یعنی، در صورت اعلام آنها، مردم از آن اخلاقی که به اقتضای دین داشته‌اند دست برمی‌دارند؛ به این زودی هم به این مطالب نمی‌رسند؛ آن‌وقت از اینجا رانده و از آنجا مانده می‌شوند و انسجام اجتماعی از دست می‌رود. من این نکته را قبول دارم. لذا، به کسانی که دغدغهٔ این را دارند که مبادا یک وقت با بیان این حقایق یک نوع هرج و مرج و نابسامانی اجتماعی پدید آید، باید توصیه کرد که این حقایق را به صورت دفعی نگویند.

اما قسمت اول سؤال شما که دربارهٔ موفقیت بود. در این باره به دو نکته اشاره می‌کنم. یک وقت است که شما از زمانِ testability بحث می‌کنید و یک وقت از اصل آن. یک وقت می‌گویید این کار نتیجه می‌دهد ولی پس از گذشت زمانی خاص. شک نیست که زمان لازم برای علاج سردرد با زمان لازم برای علاج سرطان تفاوت دارد. از هر بیماری یک مدت زمان خاص برای تشفّی انتظار داریم. اگر منظور شما مدت است، بسیار خوب؛ این مدت را تعیین کنید، ولو درازمدت هم باشد. ولی بالاخره یک جوری باشد که ما بتوانیم آزمون کنیم. اگر پزشک بگوید، یک وقتی خوب می‌شوی؛ و هر وقت بپرسیم چرا خوب نشدیم بگوید هنوز وقتش نرسیده؛ این فایده ندارد. ما از دین انتظار نداریم که این مدت را برای دو روز بعد یا یک سال بعد تعیین کند؛ ولی توقع داریم که بالاخره زمانی را تعیین کند، تا بعد از تعیین کردن بالاخره بتوانیم آزمون کنیم و معلوم شود که آیا او درست می‌گفته یا، مثلاً، بودا. اما اگر سؤال شما ناظر به اصل آزمون‌پذیری آن است؛ یعنی بگویید مدتش اصلاً مهم نیست...

چه بسا دین بگوید اصلِ آزمون آن هم به دست خود من است. اشکالی ندارد اگر دین چنین بگوید؛ ولی اگر دینی این را گفت و بعد چهار نفر انسان عاقل گفتند «خداحافظ دین!» نباید ناراحت شود؛ چون آدم عاقل چنین سخنی را نمی‌پذیرد. پس، اگر دینی بگوید آزمون هم بر عهدهٔ خودم و اصلاً خودم می‌گویم که سردرد شما خوب شده، یا نشده، و شما اصلاً متوجه نیستید که سردردتان خوب شده یا نه، بلکه من می‌گویم که سردرد شما خوب شده، ولو همهٔ شما نعره می‌زنید که سردرد دارید؛ اگر این‌طور حرف بزنند عقلا زیر بار آن نمی‌روند. می‌توان به آدم عاقل گفت که تشخیص بیماری بر عهدهٔ تو نیست. این اشکالی ندارد؛ ولی تشخیص توفیق و عدم توفیق درمان را باید به خود او واگذار کرد. باقلوا فروش حق ندارد در پاسخ به اینکه آیا باقلوای تو خوشمزه است یا نه، بگوید خوشمزه است ولی تو حق دخالت و فضولی نداری؛ تو بخر و بخور؛ هر مزه‌ای که بدهد! خوشمزگی آن را منِ فروشنده مشخص می‌کنم و می‌فهمم. اگر این‌طور بگوید مشتری‌اش را از دست می‌دهد. آدم عاقل نمی‌تواند همه چیز خود را در اختیار دیگری بگذارد. آدم عاقل می‌گوید من قبول می‌کنم که ممکن است تشخیص بیماری از من برنیاید، ولی تشخیص توفیق و عدم توفیق نسخه‌ای که برای بیماری من پیچیده‌اید بر عهده خود من است.

■ در کشور ما برخی به رویکرد پدیدارشناسانه قائل‌اند. آیا این رویکرد راهگشاست؟

□ خیر! به نظر من اینها انسان و درد و رنج انسان را جدی نمی‌گیرند. رویکردهای پدیدارشناسانه برای اینکه در آکادمیها و دانشگاهها و پشت تریبونها سخنی گفته شود، یا اصلاً علم را جلو ببرد، خوب است. اما برای کسی که تمام دغدغه‌اش این است که من باید درد و رنج انسانها را کاهش بدهم راهگشا نیست. اگر دین این کارکرد را ندارد هزار تحقیق آکادمیک

هم که راجع به دین بکنید فقط علم دین‌شناسی را جلو برده‌اید. اما ما کاری به علم دین‌شناسی نداریم. ما به دینِ در خدمتِ انسان کار داریم. اگر دین در خدمت انسان نبود فایده ندارد. راجع به خرافات هم می‌توان تحقیق پدیدارشناسانه کرد. می‌دانید که شاخه‌ای از روانشناسی «روانشناسی خرافات» است؛ اما بالاخره خرافات، خرافات است. پدیدارشناسی دین، تاریخ دین، دین‌شناسی مقایسه‌ای، و... اگر دین درد و رنج انسانها را کاهش ندهد هیچ‌کدام ارزشی ندارند. البته تحقیقات آکادمیک ادامه پیدا می‌کند، ولی راجع به پنیر مسموم هم می‌شود هزار پروژهٔ تحقیقاتی در شیمی و بیوشیمی و بیولوژی و علوم تغذیه انجام داد؛ اماهیچ کس نمی‌گوید که چون در این باب تحقیق صورت گرفته پس من پنیر مسموم می‌خورم!

معنویت: گوهر ادیان(۲)*

مصطفی ملکیان

ما انسانها اگر موفق به خودکاوی شویم، یا اگر هم اهل خودکاوی شخصی نیستیم، به مطالعات و تحقیقات روانشناسان اعتماد بورزیم، خواهیم پذیرفت که همگی ما در زندگی، در تمامی فراز و نشیبها و در همهٔ حرکات و سکنات و سکوت و سخنهای خود، و در همهٔ آنچه می‌پذیریم یا وامی‌زنیم، در پی به دست آوردن رضایت باطنی هستیم. بزرگترین هدف همهٔ ما انسانها در زندگی این است که به رضایت باطن برسیم. این رضایت باطن سه مؤلفهٔ مهم دارد: (۱) آرامش، (۲) شادی، و (۳) امید، این سه مؤلفه، در مجموع سازندهٔ چیزی هستند که در روانشناسی تجربی و روانشناسی عرفانی، آن را رضایت باطن می‌نامند. ما می‌توانیم با نظر دقیق، در هر یک از اعمالی که از ما سر می‌زند دقت کنیم و از خود بپرسیم که چرا این کار خاص را انجام می‌دهیم. پس از آنکه به این پرسش پاسخ دادیم و مثلاً گفتیم که این کار را برای فلان مقصود انجام می‌دهم، همچنان می‌توانیم پرسش را ادامه دهیم: «چرا در پی کسب آن مقصود هستم؟» لاجرم باز هم می‌توانیم بپرسیم که خود این مقصود اخیر را برای چه می‌خواهیم تحصیل کنیم. و این سؤال و جواب همچنان می‌تواند ادامه

---

*. القا شده در مؤسسه معرفت و پژوهش ۸۰/۸/۷.

یابد... ادعای بسیاری از روانشناسان تجربی و عرفانی این است که ما در انتهای این پرسشها و پاسخها به جایی می‌رسیم که خواهیم گفت، «چون می‌خواهم به رضای باطن برسم.» یعنی، برای اینکه در درون خود نوعی رضایت احساس کنیم دست به عمل می‌زنیم. من سه مؤلفه از مهمترین مؤلفه‌های این رضایت باطن را ذکر کردم ـــ آرامش، شادی، و امید.

همهٔ زندگی ما در طلب رضایت باطن می‌گذرد؛ یا به تعبیر دیگر، در طلبِ آرامش، شادی، و امید. این مقدمهٔ روانشناختی بحث ماست. به این مقدمهٔ روانشناختی باید مقدمه‌ای تاریخی را نیز افزود. آن مقدمهٔ تاریخی این است که تاریخ گواهی می‌دهد که سه چیز دخالتی در این رضایت باطن ندارند و نفیاً یا اثباتاً تأثیری بر حصول یا عدم حصول این رضایت باطن (= شادی، امید، و آرامش) ندارند. این مقدمه با رجوع به تاریخ استنباط می‌شود و رد یا قبول آن به اتکای روش‌شناختی علوم تاریخی صورت می‌گیرد. آن سه چیز عبارتند از:

(۱) دین و مذهب خاص. کسانی در طول تاریخ بوده‌اند که علی‌رغم اینکه، مثلاً، به خلاف ما که مسلمانیم، مسلمان نبوده‌اند اما از آرامش و شادی و امید بهره‌مند بوده‌اند. اگر مسیحی هم بودیم و منصفانه داوری می‌کردیم، می‌پذیرفتیم که افراد بسیاری در طول تاریخ بوده‌اند که به رغم مسیحی نبودن باز هم از سه مؤلفهٔ مذکور برخوردار بوده‌اند. در واقع، تاریخ به ما نشان می‌دهد، و اگر اهل صداقت و جدیّت باشیم باید بپذیریم، که این سه مؤلفه به هیچ دین و مذهب خاصی اتکا و وابستگی ندارد. شما ممکن است آیین بودا را پذیرفته و به این سه رسیده باشید؛ ممکن است آیین مسلمانی را پذیرفته و به این سه رسیده باشید؛ و از آن سو، ممکن است یکی از آیینها را پذیرفته باشید ولی به این سه مؤلفه نرسیده باشید. به تعبیر دیگر، پذیرش یا وازنش هیچ دین و مذهب خاصی تأثیری بر این امر ندارد که این سه مؤلفه در زندگی حاصل بشود یا نشود.

معنای این سخن این است که در درون هر دین و مذهبی می‌توان به این سه رسید. و همچنین، معنای دیگرش این است که در درون هر دین و مذهبی می‌توان به این سه نرسید. بنابراین نوعی بی‌تفاوتی در ادیان و مذاهب نسبت به این سه مؤلفه وجود دارد. معنای صریح سخنم این است که برای رسیدن به این سه، هیچ لزومی ندارد که دین خاصی را بپذیریم یا از دین خاصی دست بکشیم. ــ این اولین واقعیت تاریخی.

(۲) علوم و معارف بشری. شاید همهٔ ما بر این امر اتفاق نظر داشته باشیم که مثلاً سقراط واجد یک زندگی مطلوب انسانی بوده است. اما این را می‌دانیم که سقراط از فیزیک اتمی یا تئوری تکامل یا نسبیّت یا... اطلاعی نداشت. این نشان می‌دهد که این گونه علوم در آن نوع زندگی تأثیری ندارد. به همین ترتیب، ما قبول داریم که سلمان فارسی زندگی خوبی داشته؛ اما سلمان ریاضیات نمی‌دانسته است. پس ریاضیات در حصول چنان زندگی دخالتی ندارد. پس، تاریخ نشان می‌دهد که علوم و معارف بشری، یعنی همانها که discipline یا رشته‌های علمی نام دارند، در وصول به آن آرامش و شادی و امید هیچ تأثیری ندارند.

(۳) نظامات اجتماعی. تاریخ به ما نشان می‌دهد کسانی که در زندگی خود آرامش و شادی و امید داشته‌اند تحت نظامهای اجتماعی مختلفی زندگی می‌کرده‌اند. به بیان دیگر، همهٔ این قبیل انسانها درون یک نظام سیاسی، یک نظام اقتصادی، یک نظام آموزشی و پرورشی، یک نظام خانوادگی، یا یک نظام حقوقی به سر نمی‌برده‌اند. یعنی، نظامهای مذکور، که وجه جامع آنها این است که همگی نظامهای اجتماعی‌اند، تأثیر قاطعی در حصول آرامش و شادی و امید و وصول به آن ندارند. زیرا در نظامهای اجتماعی گوناگون افرادی را می‌یابیم که دارای این سه مؤلفه هستند گرچه نظام اجتماعیشان واحد نیست.

خلاصه کلام من تا بدینجا این است که بر اساس یک واقعیت

روانشناختی ما در پی آرامش و شادی و امیدیم؛ و بر اساس یک واقعیت تاریخی، آرامش و شادی و امید نه به دین و مذهب خاصی اختصاص دارد، نه به آشنایی با رشته‌های علمی خاصی وابسته است، و نه به نظام اجتماعی خاصی بستگی دارد. از انضمام این دو واقعیت، سؤالی پیش می‌آید: اگر ما همه در پی آرامش و شادی و امیدیم، و اگر کسانی در ادیان و مذاهب مختلف، با آگاهیهای علمی مختلف، و با نظامات اجتماعی مختلف به آرامش و شادی و امید رسیده‌اند، حتماً همهٔ این افراد وجوه مشترکی داشته‌اند؛ آن وجوه مشترک چیست؟ چه چیز در این انسانها مشترک بوده که همگی، به رغم سه تفاوتی که بیان کردیم، به یکسان به آرامش و شادی و امید دست یافته‌اند؟ از همین جا بود که تقریباً از نیمهٔ دوم قرن نوزدهم در محافل آکادمیک مغرب‌زمین بحثی تحت عنوان «معنویت» طرح شد و گفته شد که همهٔ این انسانها در چیزی به نام معنویت اشتراک دارند.

این که گفتم «در محافل آکادمیک»، به این دلیل است که اگر این قید را نمی‌آوردم می‌شد گفت که اصلاً بحث معنویت بحثی است به قدمت تاریخ بشر؛ اما فقط در آن زمان بود که این بحث به محافل دانشگاهی و آکادمیک راه یافت.

در جلسهٔ پیش، به منظور تفکیک معنویت از فهم سنتی از دین و تبیین مقصودم از تغایر معنویت و فهم سنتی از دین، برخی ویژگیها را ذکر کردم و گفتم که شخص باید مجموعه‌ای از کارها را با دین بکند تا علاوه بر دیندار بودن، معنوی هم باشد. آن کارها از این حیث که جنبه‌هایی اصلاحی، و احیاناً حذفی، در باب دین داشت، به کل بحث پیشین ما سمت و سویی سلبی داد. آن بحث بیشتر در این مورد بود که معنویت، چه چیزها نیست. صبغهٔ سلبی آن بحث بیش از صبغهٔ ایجابی آن بود. بحث حاضر به معنویت از منظر ایجابی می‌پردازد: اینکه معنویت، چه چیزها

هست. گرچه البته در این فرصت کوتاه نخواهیم توانست تمامی آنچه را لازم است در این باب بگوییم، بیان کنیم؛ اما به هر حال باید این بحث را آغاز کرد. پیش از ورود به بحث معنویت، لازم است مقدماتی را عرض کنم.

مقدمهٔ اول: اگر مؤلفه‌ها و ویژگیهایی برای معنویت برشمرده شد، آیا مجازیم که بگوییم این معنویت با این ویژگیها که شما ذکر کردید، قابل تعمیم نیست؛ و بدین ترتیب، عدم قابلیتِ تعمیمِ معنویت را به عنوان اشکالی بر تصویری که از معنویت به دست می‌دهیم، وارد کنیم؟

از زمان هِر[1]، فیلسوف اخلاق انگلیسی، بدین نکته تصریح شده که هیچ اخلاقی قابل قبول نیست مگر اینکه قابلیت تعمیم داشته باشد. نمی‌توان از مطلوب بودن هیچ نظام اخلاقی دم زد مگر اینکه اگر همهٔ انسانهای روی کرهٔ زمین تابع آن شوند مشکلی ایجاد نشود. اگر نظامی اخلاقی وجود داشت که چنانچه همهٔ مردم تسلیم آن شوند و خود را تحت شمول آن ببرند، مشکلاتی بروز کند، این نظام اخلاقی مقبول نخواهد بود. هِر در واقع بر این نکته تأکید داشت که شرط لازم یک نظام اخلاقی این است که قابل تعمیم باشد. بسیاری از فیلسوفان اخلاق با سخن هِر موافق‌اند؛ گرچه سخن او مخالفانی نیز دارد.

مخالفان هِر معتقدند که تعمیم‌پذیر بودن[2] شرط لازمی برای نظام اخلاقی نیست.

حال، اگر عینِ سخن هِر را دربارهٔ معنویت نیز تکرار کنیم و بگوییم که این نظام معنوی که ما تصویر می‌کنیم، قابل تعمیم نیست، آیا اشکالی بر آن وارد کرده‌ایم؟ به تعبیر دیگر، اگر بگوییم چنانچه روزگاری همهٔ مردم کرهٔ زمین با این برنامهٔ معنویت وفاقِ نظری و عملی بیابند، با مشکلاتی

---

1. Hare
2.universallizable

مواجهه می‌شویم- و به تعبیر قدما: عُسر و حَرَج لازم می‌آید- آیا این اشکالی وارد است یا اشکالی ناوارد؟

من شخصا معتقدم که اشکال فوق وارد نیست. به اعتقاد من، اگر نتوانیم یک نظام معنوی (یا نظام اخلاقی) را تعمیم دهیم، و چنانچه آن را تعمیم دادیم به یک سلسله مسائل نظری لاینحل یا مشکلات و مسائل برخوردیم، فی‌نفسه نشان نمی‌دهد که آن نظام معنوی نظام قابل دفاعی نیست. در اینجا فرصتی برای شرح کامل این سخن نیست، اما همین قدر اشاره می‌کنم که اگر معنویت همان باشد که مدنظر بنده است، اطمینان داشته باشید که هیچ‌گاه همهٔ انسانهای روی کرهٔ زمین معنوی نخواهند شد، و لذا اصلاً آن مسأله در مقام عمل پیش نخواهد آمد.

مقدمهٔ دوم: معنویتْ امری ذومراتب است. چنین نیست که انسانهایی مطلقاً معنوی باشند و انسانهایی مطلقاً نامعنوی باشند. در عالم انسانی، با معنوی‌تر و کمتر معنوی و بیشتر معنوی مواجهیم. معنویت، چیزی مثل غلظت و رقّت مایعات است: هیچ مایعی وجود ندارد که غلیظِ مطلق یا رقیقِ مطلق باشد. در مایعات، درجهٔ غلظت و رقّت تفاوت دارد. معنویت نیز همین‌طور است؛ یعنی، امری است اشتدادی و ذومراتب.

وقتی که پذیرفتیم معنویت امری ذومراتب است، به هنگام توجه به ویژگیها و مؤلّفه‌های معنویت چه بسا گمان کنیم که پس ما هم معنوی هستیم. این سخن درست است. اما اگر از این نتیجه بگیریم «پس کوشش دیگری لازم نیست»، خطا رفته‌ایم؛ چون توجه نکرده‌ایم که معنویتی که ما رتبه‌ای از آن را واجدیم، رتبه‌های دیگری نیز دارد.

مقدمهٔ سوم: معنویت اصلاً برای چه طرح شده است؟ چرا در کنار فهم سنتی از دین، امروزه چیزی تحت عنوان معنویت طرح شده است؟ یا چرا برخی از متفکران می‌پندارند که باید مطلب جدیدی را تحت عنوان معنویت طرح کنند؟

ضرورت طرح معنویت

ضرورت طرح معنویت دو چیز است.

(۱) انسان، همان‌طور که تجربهٔ تاریخی نوع بشر و همچنین تجربهٔ فردی یکایک انسانها در طول عمر چند ساله‌شان شاهد و گواه است، هیچ‌گاه از درد و رنج عاری نبوده و نیست. آدمی همواره قرین و همنشین دردها و رنجهایی بوده و هست. اگر شما این دردها و رنجها را فقط فهرست کنید، خواهید دید که فهرستی طولانی پدید می‌آید. اما نکته این است که این دردها و رنجها در عین اینکه بسیار متکثّر و بسیار متنوع‌اند، بینشان نظامی سلسله مراتبی برقرار است. اگر در فهرستی که از دردها ورنجهای بشر تهیه می‌کنیم، تعداد n درد و رنج را برشماریم، تحلیل به ما نشان می‌دهد که در رتبهٔ عمیق‌تر، این n درد و رنج فرزندانِ $\frac{n}{۳}$ درد و رنج‌اند. یعنی، $\frac{n}{۳}$ درد و رنج وجود دارد که در نهایت n درد و رنج را ایجاد کرده است. اگر این تحلیل را ادامه دهیم و رتبه‌ها و مراتب را به ترتیب طی کنیم، بسا در نهایت و در پایین این مجموعه به یک سلسله دردها و رنجها برسیم که تمامی آنها واجد دو ویژگی هستند: ۱- همهٔ این دردها و رنجهای زیرین در حُکمِ پدران و مادران آن رنجهای رویین‌اند. ۲- بین خود این دردها و رنجهای زیرین، نظام طولی و رابطهٔ پدری و فرزندی برقرار نیست، بلکه همگی در عَرض هم هستند و یکی زاییده یا زایندهٔ دیگری نیست. اینها در واقع دردها و رنجهای مادرند و ما به خاطر واجد بودن آنهاست که دردها و رنجهای دیگری را داریم.

بشر از آغاز همواره انتظار داشته است که دین، اولاً، در زمرهٔ کارهای دیگرش، اولین کارش این باشد که این دردها و رنجهای مادر را معرفی کند. و ثانیاً، راه رفع این دردها و رنجها را نشان بدهد. (این بحث البته ثالثاً و رابعاً و خامساً هم دارد، ولی آنها به بحث فعلی ما مربوط نمی‌شوند.) در

واقع، انتظار بشر از دین این نبوده است که دردها و رنجهای رویین و رتبهٔ اول را به ما معرفی کند، چون این دردها و رنجها را ما خود تشخیص می‌دهیم و در شناخت آنها احتیاجی به رجوع به دین نداریم. وقتی که ما دچار سر درد می‌شویم و به پزشک مراجعه می‌کنیم، درد سر را خودمان تشخیص می‌دهیم و دیگر برای شناخت آن نیازی به رجوع به پزشک نداریم. کار پزشک در این میان فقط این است که علت این سر درد و علت زیرین‌ترِ آن علت و... را به ما معرفی کند و بالمآل به ما بگوید که منشأ اصلی این سر درد چیست و دارویی را برای رفع آن علت مادر به ما تجویز کند تا با از بین رفتن آن علت مادر، علل رویین‌تر هم از بین بروند و در نهایت، سر درد ما خوب شود. باری، بشر از دین انتظار داشته که عللِ مادرِ این دردها و رنجها را معرفی کند و راه درمان آنها را نیز نشان دهد. دین تا مدّت مدیدی پتانسیل این کار را داشته است. نمی‌خواهم بگویم که دین برای همهٔ متدینان در همهٔ مکانها و زمانها و اوضاع و احوال این کار را انجام می‌داده؛ ولی البته اگر کسانی می‌خواستند، دین این کار را می‌کرد. به همین دلیل گفتم دین پتانسیل این کار را داشت. البته بسیاری از افراد دین را در ساحتهای دیگری پذیرفته بودند و طبعاً چنین انتظاری را نیز هیچ‌گاه به صورت عمیق از دین نداشتند. ولی خوب، اگر چنین انتظاری در ایشان پدید می‌آمد دین قادر بود به آن پاسخ دهد. اما چرا دین توان چنین پاسخگویی را داشت؟ پاسخ این است که دین تاریخی، مابعدالطبیعه‌ای را عرضه می‌کرد که پذیرش آن برای انسان آن زمان معقول بود. اما آن متافیزیک، آهسته آهسته زیر سؤال رفت. از لحاظ عقلی و استدلالی بخشهایی از متافیزیک سنگین و گرانی که دین دارد، امروز دیگر قابل پذیرش نیست. همین است که موجب می‌شود فهم سنتی از دین دیگر نتواند شناختی از آن دردها و رنجهای زیرین به ما بدهد و راه علاج و رفع آنها را برای ما مشخص کند. این اولین دلیل است برای طرح بحث

معنویت و اینکه چرا ما مجبوریم امروز چیز دیگری غیر از فهم سنتی از دین را ارائه دهیم. دقت کنید که می‌گوییم غیر از دین، و نه ضد دین. معنویت غیر از فهم سنتی از دین است ولی ضد دین نیست.

(۲) نکتهٔ دومی که باعث می‌شود امروزه ما بحث معنویت را طرح کنیم این است که به نظر می‌آید که در جهانِ امروز نیاز ما به معنویت بیش از قبل است. انسان قبلاً، هم برای رشد باطنی خود نیاز به دین داشت و هم برای سامان دادن به زندگی جمعی خود. ولی در عین حال، در آن زمان اگر کسی می‌خواست سامان زندگی جمعی را نپذیرد یا آن را تخریب کند، قدرت فراوانی برای این تخریب نداشت. ولی امروزه ما قدرت فراوانی برای تخریب سامان اجتماعی داریم. به تعبیر دیگر، هر چه وسائلی که در اختیار انسان است بیشتر می‌شود، امکانات عمل او هم بیشتر می‌شود. و هر چه امکانات عمل او بیشتر می‌شود، عاملی که او را مهار کند تا هر عملی را که می‌تواند انجام دهد، صورت ندهد، اهمیت بیشتری می‌یابد. امروزه میزان کارهایی که ما، نسبت به گذشته، می‌توانیم انجام دهیم بسیار بیشتر شده و ما انسانها همواره مستعدِّ آن هستیم که بگوییم، هر کاری را که می‌توانم انجام دهم، انجام خواهم داد. اما عاملی باید ما را از این کار بازدارد و بگوید که هر چه را می‌توانی بکنی، لزوماً نباید بکنی؛ و به تعبیر دیگر، بگوید که ای انسان، مقدورهای تو غیر از مأذونهای توست. تو خیلی از کارها را می‌توانی بکنی، اما برای ارتکاب آنها اِذن نداری.

اگر بشری در دو هزار سال پیش می‌گفت که من هر کاری را که بتوانم بکنم، می‌کنم، و قدرت خود را بر انجام هر کاری که بتوانم انجام دهم، به فعلیت می‌رسانم ـ اگر بشری چنین ادعایی می‌کرد، نهایتاً چقدر می‌توانست تخریب صورت دهد؟ چون وسائلی که در اختیار او بود، اندک بود، قدرت تخریب او هم کم بود. اما امروزه اگر ما تصمیم بگیریم

که هر کاری را که می‌توانیم بکنیم، انجام دهیم و حاضر نباشیم شکاف میان مقدورات و مأذونات را بپذیریم، سامان اجتماعی ما به هم خواهد خورد. این نکته باعث شده که امروز ضرورت معنویت بیش از گذشته احساس شود.

دو عامل فوق (ناتوانی فهم سنتی از دین در التیام دردها و رنجها، و شکاف میان مقدورات و مأذونات) باعث شد که کسانی به این فکر بیفتند که ما باید در کنارِ ــ یا غیر از، یا علاوه بر ــ فهم سنتی از دین، چیز دیگری را به نام معنویت مورد بحث قرار دهیم.

معنویت چیزی است که امروزه لازم است، و چون لازم است مطلوب است. فرق معنویت با فهم سنتی از دین در این است که آن فهم سنتی از دین چه بسا در گذشته لازم و مطلوب بود ولی امروزه ممکن نیست؛ اما معنویت، هم لازم و مطلوب است و هم ممکن. به تعبیر بهتر، دینداری سنتی برای انسان مدرن ــ اگر به معنای دقیق کلمه، مدرن باشد ــ ولو مطلوب هم باشد، اما ممکن نیست. اما ظاهراً معنویت برای او، در عین اینکه مطلوب است، ممکن نیز هست. (توجّه داشته باشید که مراد از دین و دینداری، فهم سنتی از دین نهادینه است، نه لُبّ و گوهر دین که به گمان بنده، همان معنویّت، است.)

مقدمهٔ چهارم: در معنویت نوعی سکولاریته وجود دارد. دغدغهٔ معنویت اینجا و اکنون است. البته این امر به هیچ وجه بدین معنا نیست که معنویت زندگی پس از مرگ را منکر است. انسان معنوی می‌تواند به زندگی پس از مرگ قائل باشد و حتی نظام پاداش و کیفرِ پس از مرگ را نیز قبول داشته باشد. بحث بر سر این است که آنچه یک انسان معنوی را به معنویت می‌گرایاند، ویژگی اینجا و اکنونی بودن آن است. انسان معنوی در صدد این است که با معنوی شدن، اموری را در همین‌جا تحصیل کند. او الان طالب آرامش درون است؛ الان طالب شادی درون است؛ الان طالب امید

است؛ الان طالب رضایت باطنی است؛ و الان طالب یافتن معنایی برای زندگی است. بدین ترتیب، اگر زندگی پس از مرگ وجود داشت، انسان معنوی به حسب اعتقاد خود در آنجا نیز زندگی مطلوبی خواهد داشت. اگر هم زندگی پس از مرگی وجود نداشت، او این جهان را از دست نداده است. در واقع وصف الحال انسان معنوی این است که:

من که امروزم بهشت نقد حاصل می‌شود
وعدهٔ فردای زاهد را چرا باور کنم!

البته شاید «چرا باور کنم» کمی گستاخانه باشد؛ بهتر است بگوییم «چه نیازی دارم که آن وعده را باور کنم!» من از این رویکرد به عنوان یک رویکرد سکولار تعبیر می‌کنم. معنای این سکولاریته، این‌جهانی بودن‌است؛ بدین معنا که این جهان کانون توجه است، نه به این معنا که این جهان یگانه جهانی است که شخص معنوی برای آن وجود قائل است.

مقدمهٔ پنجم: در واقع، خاستگاه و نقطهٔ عزیمت یک انسان معنوی درد و رنج است و کاهش درد و رنج مجموع انسانها، و از جمله کاهش درد و رنج خودش. البته، همان‌گونه که بعداً خواهم گفت، دغدغهٔ انسان معنوی شخص خود است، ولی می‌داند که کاهش درد و رنجش جز با کاهش درد و رنج انسانهای دیگر امکان‌پذیر نیست. بنابراین، او از مجرای کاهش درد و رنج انسانهای دیگر، کاهش درد و رنج خود را طلب می‌کند؛ وگر نه، دغدغهٔ اصلی هر انسان معنوی کاهش درد و رنج شخص خود است. انسان معنوی اصلاً چاره‌ای جز مشارکت در زندگی اجتماعی و تغییر سامانهٔ اجتماعی نمی‌بیند؛ به گونه‌ای که این سامانه کمترین درد و رنج را فراهم آورد.

در فقرات فوق، من دائماً از کاهش درد و رنج سخن گفتم، چرا که اصولاً نابود کردن درد و رنج از نظر انسان معنوی واقع‌بینانه نیست. امحای

درد و رنج در جهان، امکان ندارد. درد و رنج را، از درون خود و همنوعان، می‌توان کاست؛ ولی درد و رنج زائل‌شدنی نیست. یک سلسله وجوه تراژیک در زندگی وجود دارد که همگی آنها درد و رنج‌زا هستند و در عین حال اجتناب‌ناپذیرند، و به همین دلیل نمی‌توان درد و رنج را به کلی زائل کرد و از بین برد.

اینک هنگام آن است که مجموعهٔ ویژگیهای یک انسان معنوی را بیان کنم. اما پیش از آغاز این مطلب، شما می‌توانید بپرسید، روش احصای این ویژگیها چیست؟ آیا شما آمده‌اید و nتا انسان را به عنوان انسان معنوی پذیرفته‌اید و ویژگیهای مشترکی را در آنها تشخیص داده و فهرست کرده‌اید (یعنی استفاده از یک شیوهٔ استقرائی و پسینی)؟ یا اینکه می‌گویید علی القاعده انسان معنوی باید چنین ویژگیهایی داشته باشد (راه پیشینی)؟ پاسخ من این است که هیچ‌یک. راه سومی برای شناخت این ویژگیها وجود دارد: اگر همهٔ همّ و غم انسان معنوی مقصور در این است که درد و رنج را در درون خود و همنوعانش بکاهد، طبعاً می‌باید یک سلسله ویژگیها به لحاظ (۱) عقیدتی، (۲) احساسی و عاطفی، و (۳) ارادی داشته باشد که وقتی این ویژگیها با هم جمع شوند در کاهش درد و رنج از کارایی برخوردار باشند. ما ویژگیهای انسان معنوی را از این راه به دست می‌آوریم.ــ اینکه از سه دسته ویژگی نام بردم به خاطر این است که به نظر می‌رسد ما در درون خود همواره در سه ساحَت به سر می‌بریم: (۱) ساحَت عقیده‌ها و باورها؛ (۲) ساحَت عواطف و احساسات؛ یعنی ساحَتی که در آن لذت و اَلَم می‌بریم و درد و رنج معنا دارد؛ و (۳) ساحَت اراده. به قول روانشناسان نیمهٔ دوم قرن نوزدهم ــ کسانی مثل ویلیام جیمزــ ما واجد ساحَت cognitive، ساحَت emotive، و ساحَت conative هستیم. ساحَت cognitive ساحَت عقاید، ساحَت emotive ساحَت عواطف و احساسات، و ساحَت conative ساحَت ارادهٔ ماست.

پس ما، در شناخت ویژگیهای انسان معنوی، هیچ نوع نمونه‌گیری نکرده‌ایم تا بر اساس نمونه‌ها آن ویژگیها را احصا کنیم.

نخستین ویژگی یک انسان معنوی این است که برای او یگانه پرسش، یا بزرگترین پرسش، این است که «چه کنم؟»ـ و نه هیچ پرسش دیگری. معمولاً در کتابهای فلسفه و الهیات گفته می‌شود که یک سلسله پرسشهای اساسی و بنیادین و مادر و آغازین وجود دارد که برای بشر مطرح است؛ پرسشهایی نظیر:

ـ از کجا آمده‌ام؟

ـ به کجا خواهم رفت؟

ـ در کجا هستم؟

ـ هدف خلقت چیست؟

ـ معنای زندگی چیست؟

ـ آیا جهان متناهی است یا نامتناهی؟

ـ آیا خدا وجود دارد یا وجود ندارد؟

ـ آیا انسان دارای روح هست یا نه؟

ـ...

گفته می‌شود که اینها پرسشهای مادرند و فلسفه هم می‌کوشد تا به آنها جواب بدهد. برای یک انسان معنوی هیچ‌کدام از این پرسشها پرسش مادر نیست. پرسش مادر برای او این است که «چه کنم؟» من آگاهانه از پرسشی مثل «چه باید بکنم؟» یا «چه باید کرد؟» یا، از همه بدتر، «چه باید بکنیم؟» عدول کردم. انسان معنوی می‌گوید، تنها چیزی که مرا در برابر جهان قرار می‌دهد، به نحوی که بتوان گفت من-جهان، و مرا از اینکه صرفاً جزئی از جهان باشم بیرون می‌آورد، اراده و اختیار من است. حتی اگر ما انسانها فقط علم و شعور داشتیم ولی اراده و اختیار نداشتیم، باز هم جزئی از جهان بودیم و نمی‌شد گفت «جهان و ما». آنچه ما را در برابر

جهان قرار می‌دهد اراده و اختیار ماست. (البته اراده غیر از اختیار است، و بحث ما حول اختیار است. شرط لازم اختیار، اراده است. اما فعلاً این تفاوت را ملحوظ نمی‌داریم.) اگر من همه چیز را دربارهٔ جهان بدانم اما این دانش هیچ تأثیری بر چه کنم؟ نداشته باشد، از نظر انسان معنوی این دانستن با ندانستن هیچ فرقی ندارد. در واقع ما اگر طالب این هستیم که از جهان سر در بیاوریم و جهان را بشناسیم و شناختی مطابق با واقع از آن کسب کنیم، به این خاطر است که این شناخت مطابق با واقع، نحوهٔ عمل ما را متفاوت می‌کند. اگر شما واقعاً از چیزی باخبر باشید ولی این دانستن در کل زندگی شما هیچ تأثیری ـ حتی بر چشم به هم زدن شما ـ نداشته باشد، از نظر انسان معنوی عمری که صرف دانستن این واقعیت شده عمری هدر رفته است. هر چه را که ما می‌خواهیم بدانیم، به این خاطر است که تأثیری بر عمل ما بگذارد. البته منظور از «عمل» در اینجا معنای عام آن است. مقصود من از «عمل» فقط آن چیزی نیست که قدما به آن اعمال جوارحی می‌گفتند (کارهایی که با دست و پا و چشم و زبان و... انجام می‌گیرد). «عمل» به معنای هر چیزی است که بتوان آن را به ما به عنوان فعل (actoin) نسبت داد. این عمل را فیلسوفان ذهن action می‌نامند. action غیر از حرکات طبیعی است. اگر کسی به خاطر پیری یا ضعف اعصاب دچار رعشه باشد، این رعشه یک حرکت طبیعی است ولی فعل او نیست. پس، دانستن باید بر فعل تأثیر داشته باشد؛ چه فعل جوارحی و چه فعل جوانحی؛ چه فعلی که با بدن انجام گیرد و چه فعلی که با بقیهٔ ساحَتهای وجودی انجام گیرد. از بقیهٔ ساحَتهای وجودی نیز لااقل دو ساحَت ذهن و ساحَت نفس مورد نظر ماست. به تعبیر دیگر، هر چیزی که از ما صادر شود و مبتنی بر اراده و اختیار باشد، عبارت است از عمل (action). از نظر انسان معنوی، هر چه ما از جهان می‌دانیم، یا می‌خواهیم بدانیم، برای این است که به اندازهٔ حتی ذره‌ای بر پرسش «چه

کنم؟» تأثیر گذارد. اگر دانشی به هیچ نحو بر هیچ‌یک از اعمال ما اثری نداشته باشد، عمری که صرف دانستن آن کرده‌ایم، از نظر انسان معنوی عمر هدر رفته‌ای است. از این لحاظ است که یکی از تکیه‌کلامهای معنویان جهان علمِ بی‌سود است و همیشه ما را از داشتن چنین علمی بر حذر می‌دارند. علم بی‌سود علمی است که، اولاً، نتواند هیچ تأثیری بر عمل ما داشته باشد؛ و ثانیاً، بتواند بر عمل ما تأثیر داشته باشد ولی در مقامِ فعل، ما خود را از آن تأثیر بر کنار بگیریم.

اما تکلیف آن پرسشهای فلسفی که برشمردیم و در کتب فلسفه از آنها یاد می‌شود چه خواهد شد؟ آن پرسشها به میزان تأثیری که جوابگویی به آنها در جواب به پرسش چه کنم؟ دارد، اهمیت پیدا می‌کنند. مادر بودن آن سؤالات فلسفی و اساسی بودن آنها به همین حیث است. یعنی وقتی می‌گوییم پرسش «از کجا آمده‌ام؟» مهمتر است از دانستن اینکه مثلاً چند مورچه در این اتاق وجود دارد، به این جهت است که «از کجا آمده‌ام؟» بیشتر «بر چه کنم؟» تأثیر می‌گذارد تا دانستن تعداد مورچه‌های این اتاق. همهٔ دغدغهٔ یک انسان معنوی این است که آنچه یادگرفته در مقام عقل چه تأثیری بر زندگی او دارد. این همان چیزی است که در میان فیلسوفان و اندیشمندان اگزیستانسیالیست، داستایوفسکی نخستین کسی بود که به آن التفات کرد. آندره ژید در کتابی که در بارهٔ داستایوفسکی نوشت (و در حدود دههٔ ۱۳۳۰ توسط دکتر حسن هنرمندی به فارسی ترجمه شد) در وصف او نوشت که اهمیت داستایوفسکی این بود که به بشر نشان داد سؤال مهمْ «چه کنم؟» است ــ البته او تعبیر «چه باید کرد؟» را آورده ــ و همهٔ فیلسوفان دیگر تا وقتی به این نکته التفات پیدا نکنند، اشتغال فلسفی‌شان ناسودمند است. اما چرا؟ برای اینکه من فقط و فقط وقتی دست به کاری می‌زنم مؤثرم. در این صورت این سؤال پیش می‌آید که نحوهٔ دست به کار زدن من چگونه باید باشد. و لذا باید معلوماتی پیدا کنم

که این نحوه را برای من تعیین کند.

■ **آیا اگر آن هدف را نادیده بگیریم می‌توانیم به پرسش «چه کنم؟» پاسخ دهیم؟ ظاهراً سؤال از هدف، اساسی‌تر از آن سؤال است.**

□ بسیار خوب، پس دانستن آن هدف، مقدمه است برای جواب دادن به چه کنم؟ اما مقدمه مهمتر است یا ذی‌المقدمه؟ معلوم است که ذی‌المقدمه مهمتر است. بنابراین چه کنم؟ سؤال مادر است. لذا، اگر می‌خواهم بدانم خدا وجود دارد یا نه، برای این است که اگر اعتقاد داشته باشم خدا وجود دارد نحوهٔ عملم نسبت به زمانی که به وجود خدا اعتقاد ندارم، فرق خواهد کرد. همین‌طور است اعتقاد به زندگی آن جهانی و بقیهٔ اعتقادات.

خلاصه آنکه همهٔ مسائل دیگر اهمیت خود را از میزان توقّفی که بر پاسخ به سؤال چه کنم؟ دارند کسب می‌کنند. به تعبیر دیگر، برای یک انسان معنوی اهمیت هر مسأله‌ای از اینجا معلوم و تعیین می‌شود که چقدر در پاسخ به این سؤال مدخلیت دارد. انسان معنوی هر سؤالی را که طرح کند به این دلیل طرح می‌کند که احساس کرده پاسخ به آن و دانستن جواب آن، کمابیش او را به پاسخ چه کنم؟ نزدیک می‌کند.

نکتهٔ دیگر این است که وقتی سؤال برای انسان جدّی باشد، طبعاً امر دومی برای او پیش می‌آید که عبارت است از اصالت زندگی. منظورم از اصالت، authenticity است. انسان معنوی تنها انسانی است که به معنای دقیق کلمه زندگی اصیل دارد. دیگران همه واجد زندگی غیراصیل و عاریتی[3] اند.

زندگی اصیل به چه معناست و چرا گفته می‌شود فقط انسانهای معنوی واجد آن هستند؟ من از چند جهت به این مسأله نزدیک می‌شوم.

بحثی در کتاب *هستی و زمان* هایدگر وجود دارد که من از آن بحث به

---

3. vicarious

منظور روشن کردن معنای زندگی اصیل استفاده می‌کنم. هایدگر در *هستی و زمان* می‌گوید، ما در زندگی، در بافتی که بافت اجتماعی زندگی ماست، به گونه‌ای زندگی می‌کنیم که می‌توان آن را با سه ویژگی توصیف کرد.

ویژگی اول ویژگی یاوه‌گویی، بیهوده‌گویی، یا به تعبیر خودمانی: ورّاجی، است. گفتار ما، اعمال و موضعگیریهای ما، سکوت و سخن ما، شادی و اندوه ما، همه مشمول این یاوه‌گویی می‌شود. ما در یاوه‌گویی یک سلسله اطلاعات را از جهان بیرون دریافت می‌کنیم؛ آنها را بر هم تلنبار می‌کنیم؛ سپس آنها را به دیگران انتقال می‌دهیم. بخش اعظم کاری که ما در زندگی می‌کنیم همین است که آنچه را از دیگران دریافت می‌کنیم به دیگری انتقال می‌دهیم، بدون اینکه خودمان دریابیم که چه چیزی را دریافت کرده‌ایم و چه چیزی را انتقال می‌دهیم. در واقع، ما الفاظی را دریافت می‌کنیم و الفاظی را انتقال می‌دهیم. در اینجا، به تعبیر هایدگر، هیچ‌گونه فهم[۴] وجود ندارد. ما در اینجا فقط ناقلیم؛ درست مثل حشراتی که بدون اینکه خود بدانند، روی چیزی می‌نشینند؛ ذرّاتی از آنچه روی آن نشسته‌اند به بدنشان می‌چسبد؛ دوباره روی چیز دیگری می‌نشینند و آنچه را نقل کرده‌اند به این شییء جدید منتقل می‌کنند، بی‌آنکه خود بدانند چه چیز را منتقل کرده‌اند. ما انسانها یک سلسله input داریم و یک سلسله output؛ اما نه آنها را فهم می‌کنیم و نه اینها را. ما فقط این چیزها را منتقل می‌کنیم. البته هایدگر می‌گوید اینها اصلاً معلومات نیستند؛ ولی ما فکر می‌کنیم که واجد معلوماتی هستیم. ما در واقع الفاظی را از بیرون گرفته‌ایم و آنها را به دیگران منتقل می‌کنیم، اما خودمان نمی‌دانیم که اینها چه معنایی دارند.

ویژگی دومی که هایدگر ذکر می‌کند عبارت است از سَرَک کشیدن، یا بوالفضولی. ما معمولاً کتابی را می‌خوانیم و بی‌آنکه مطالب آن را فهم کرده

4. understanding

باشیم سراغ کتابی دیگر را در همان زمینه می‌گیریم. این یعنی سرک کشیدن. در اینجا درنگ و مکث نیست. در مقام مقایسه، این کار به این می‌ماند که انسان غذا بخورد ولی بی آنکه به معدهٔ خود اجازهٔ هضم آن را بدهد سراغ غذایی دیگر برود. ما دائماً مشغول سرک کشیدن به جاهای مختلف هستیم: این کتاب، آن کتاب؛ این روزنامه، آن روزنامه؛ این مجله، آن مجله... اگر کسی از ما بپرسد که آیا فلان کتاب را خوانده‌ایم یا نه، معمولاً شرم داریم از اینکه بگوییم آن را نخوانده‌ایم. معنای سرک کشیدن این است که انسان هیچ‌گاه نمی‌خواهد در آن موطنی که هست، عمق پیدا کند.

احمد العلوی، رهبر شاذلیه در الجزایر، در یکی از رسائل خود به نکته‌ای اشاره می‌کند و مارتین لینگز نیز در یکی دو نوشتهٔ خود این نکته را ذکر کرده است. العلوی می‌گوید اگر کسی در بیابانی دچار تشنگی شود و بعد نقاط مختلفی از این بیابان را مختصری حفر کند، در واقع تشنه‌ای است که بیش از تشنگی دچار حماقت است. آدم عاقل کسی است که در چنین شرایطی یک جا را تا می‌تواند حفر کند. در یک جا را کندن احتمالِ به آب رسیدن زیاد است ولی در حفر کردن جاهای مختلف چنین احتمالی نیست. وضع ما هم همین‌طور است. ما به جای اینکه در باب مطلبی که دریافت می‌کنیم، فهم حاصل کنیم، به مطلب جدیدی سرک می‌کشیم و حتی همان را هم نیم‌جویده رها می‌کنیم و به سراغ مطلبی دیگر می‌رویم. ما اهل مکث نیستیم.

ویژگی سومی که هایدگر بیان می‌کند گیجی و سرگردانی است. وقتی که فهم حاصل نشد و درنگ و مکثی در کار نبود، ما هیچ‌وقت نخواهیم دانست که در چه جهانی به سر می‌بریم و لذا همیشه دچار گیجی و سرگردانی هستیم. مثلاً، نمی‌دانیم که در جهانی به سر می‌بریم که متناهی است یا نامتناهی؛ چون نه روی متناهی بودن درنگ و تأمل کرده و به

نتیجه‌ای رسیده‌ایم و نه روی نامتناهی بودن، گر چه تمامی کتابهایی را هم که در این باب نوشته شده، خوانده‌ایم. همین‌طور است موضع ما نسبت به خدا. ما اتخاذ موضع نکرده‌ایم و لذا دچار گیجی هستیم. اتخاذ موضع نیازمند درنگ و فهم است، اما ما نه درنگ داریم و نه فهم. از ما می‌پرسند، آیا خدا وجود دارد یا نه؟ پاسخ می‌دهیم، «خوب، البته در این باب چندین و چند قول وجود دارد که عبارت است از...» این یعنی ورّاجی؛ چون ما به رغم دانستن اقوال مربوط به این مسأله، خودمان در این باب موضعی اتخاذ نکرده‌ایم. ما در این اقوال درنگ نکرده‌ایم تا لااقل یکی را به عنوان موضع خود اختیار کنیم و به بطلان بقیه حکم کنیم.

از مجموعهٔ آنچه هایدگر می‌گوید این برمی‌آید که انسانها ظرفی هستند که دیگران در آنان چیزهایی ریخته‌اند و از خودشان چیزی ندارند. هایدگر می‌گفت چنین زندگیی اصالت ندارد و اصیل نیست. زندگی اصیل آن است که در آن همهٔ اعمال ما فقط بر اساس فهم خودمان باشد.

کدامیک از اعمال ما چنان است که بگوییم ما خود فاعل آن بوده‌ایم؟ از سکوت و سخن گفتن و شادی و اندوه و... ما کدام را می‌توانیم به خودمان نسبت بدهیم و بگوییم اینجا سکوت کردم به خاطر عاملی درونی؟ سکوت ما همیشه عاملی بیرونی دارد نه درونی. همیشه چیزی ما را به سکوت وامی‌دارد. این زندگی، زندگی خود ما نیست. ما مثل پردهٔ سینمایی هستیم که پروژکتور آن بیرون ماست و هر چه آن دستگاه بتاباند بر ما انعکاس می‌یابد. از درون خودمان هیچ چیز نمی‌جوشد. وقتی چنین باشد، انسان فاقد هویت است. هویت انسان به اصالت او بستگی دارد. نداشتن هویت به این معناست که انسان گاه متحیّر می‌ماند که در یک وضعیت خاص شاد باشد یا اندوهگین. انسانی که جوشش درونی ندارد حتی برای اینکه شاد باشد یا غمگین، به کمک و راهنمایی دیگران نیاز دارد.ـ این یک دیدگاه.

دیدگاه دومی را نیز از کارل راجرز نقل می‌کنم. او یکی از پیشگامان روانشناسی نهضت سوم، یعنی روانشناسی انسانگراست. او بحثی را دربارهٔ اصیل نبودن ما پیش کشیده که من به اختصار بیان می‌کنم. او می‌گوید وقتی که نوزاد به دنیا می‌آید بر حسب غریزهٔ خود هر چیزی را که به ارگانیزم او (یعنی همین بدنش) کمک می‌کند جذب می‌کند و هر چه را به ارگانیزمش ضرر می‌رساند دفع می‌کند. مثلاً، غذا، تا وقتی که کودک سیر نشده به ارگانیزم او کمک می‌کند؛ لذا تا وقتی سیر نشده غذا را جذب می‌کند و از گرسنگی گریزان است، چون گرسنگی به ارگانیزم او زیان وارد می‌کند. همهٔ خواستنها و نخواستنها، گرفتنها و نگرفتنها، جذب کردنها و دفع کردنها، و ردّ و قبولهای کودک بر اساس این است که چه چیز به ارگانیزمش کمک می‌کند و چه چیز به آن ضرر می‌زند. بنابراین، کودک نوعی نظام ارزشگذاری برای خود دارد. این نظام ارزشگذاری فقط بر اساس سود و زیان ارگانیزم خود است. راجرز از این امر به ارزشگذاری طفلانه (infant) تعبیر می‌کند. اما کودک، آهسته آهسته به یک نوع دوگانگی مبتلا می‌شود. هر چه سن او بیشتر می‌شود، می‌بیند که نیاز اجتناب‌ناپذیر و بلامنازعی به محبوب بودن دارد. او می‌خواهد که اطرافیان دوستش داشته باشند. وقتی نیاز به محبوب واقع شدن در او رشد کرد، دچار مشکل می‌شود. او پیشتر چیزهایی را که به ارگانیزم او کمک می‌کرد، جذب می‌کرد، و آنها را که به ارگانیزم او ضرر می‌زد، دفع می‌کرد، امّا به تدریج متوجه می‌شود که این جذب و دفعی که کاملاً به صرافت طبع صورت می‌گرفت باید عوض شود، چرا که اگر بخواهد همچنان برخی چیزها را جذب یا دفع کند، مادرش ناراحت می‌شود یا پدرش از او عصبانی می‌شود. در اینجا می‌بیند که باید بین محبوب ماندن و صرافت طبع اولیهٔ خود یکی را انتخاب کند. خلاصه، صرافت طبع او با خواسته‌های دیگران، مثل پدر و مادر، تعارض پیدا می‌کند. کودک اگر

بخواهد به محبوبیت بی‌اعتنایی کند می‌تواند ارگانیزم خود را مطابق اقتضای آن تدبیر و اداره کند. اما، از سوی دیگر، اگر بخواهد محبوبیت را حفظ کند باید از تدبیر و ادارهٔ مقتضای ارگانیزم دست بردارد. بدین ترتیب کودک آرام آرام به ضرر ارگانیزم و به سود محبوبیت موضع‌گیری می‌کند. از آن به بعد، ارزشگذاریهای او کودکانه نیست، بلکه بالغانه است: هر چه را که پدر و مادر برای او می‌پسندند، قبول می‌کند؛ زیرا می‌خواهد محبوب بماند. کودک ـ و هر کس که تا آخر عمر خود چنین باشد ـ به زبان حال می‌گوید که خدایا، روح عریان و مثله نشدهٔ مرا دوست ندارند؛ لذا اگر بخواهم محبوب بمانم یا باید روحم را عریان نکنم، یا آن را مُثله کنم، یا هر دو. او اگر بخواهد به آنچه درونش به صرافت طبع اقتضا می‌کند ترتیب اثر بدهد ـ یعنی نه روحش را کتمان کند و نه آن را مثله کند ـ محبوبیتش را از دست می‌دهد. اما او می‌خواهد محبوب اطرافیان خود باشد، لذا یا روحش را مُثله می‌کند و ظاهر می‌کند یا لااقل آن را ظاهر نمی‌کند؛ اما در هر حال می‌داند که روح عریان و مثله نشدهٔ او را کسی دوست ندارد. پس روح او یا مکتوم می‌شود یا مثله شده، یا هر دو. طبعاً برای محبوب ماندن باید صرافت طبع را فدا کرد. انسان دائماً خود را مُثله می‌کند تا دیگران او را دوست بدارند؛ چون هیچ کس روح عریان او را دوست ندارد.

امّا نتیجهٔ این مثله کردنها چه خواهد بود؟ نتیجه این است که آدمی پس از مثله‌کردنهای مکرر خویش به خاطر جلب رضایت دیگران، در نهایت در درون خود با چیزی مواجه می‌شود که خودش آن را دوست ندارد. معنای این سخن این است که آدمی می‌خواهد محبوب همه باشد، ولی به این قیمت که محبوب خودش نباشد. کسی که محبوب خود نیست زندگی اصیل ندارد. آدمی آنگاه خود را دوست می‌دارد که به صرافت طبع خود رفتار کند نه به خاطر پسند و ناپسند دیگران. عشق، به تعبیر راجرز، اگر به معنای محبوبیّت باشد و نه محبّیت، همواره زندگی اصیل را از ما می‌گیرد.

شخص عاشق بیشترین حدّ سانسور را در حق خود می‌کند. منظور من از عشق، عشق exclusive است نه محبت به انسانها. فرد عاشق خود را سانسور می‌کند. در واقع، معشوق به عاشق عشق نمی‌ورزد، بلکه عاشقِ تصویری از اوست که غیر از اوست. مثلاً، خانمی که عاشق مردی می‌شود، در واقع عاشقِ او نیست بلکه عاشقِ تصویری از اوست که چیزی جز اوست. مرد نیز برای اینکه عشق آن زن به آن تصویر باقی بماند باید خود را به آن تصویر نزدیک کند.

کار ما این است که خود را به تصاویری از ما که در ذهن دیگران وجود دارد نزدیک کنیم. مثلاً، شما کسی را دوست می‌دارید که دست و دل باز باشد. اگر کسی هم شما را دوست داشته باشد می‌کوشد تا دست و دل بازانه رفتار کند، حتی اگر طبعش چیزی جز این را اقتضا کند. یا مثلاً شما شجاع نیستید اما می‌دانید که اگر بخواهید محبوب باشید و محبوب بمانید باید شجاعانه رفتار کنید تا از چشم معشوق نیفتید. دغدغهٔ از چشم معشوق افتادن مهمترین مانعِ زندگی اصیل است. چنین انسانهایی زندگی عاریتی پیدا می‌کنند:

آواز می‌خوانم امّا نه برای اینکه از این کار لذت می‌برم، بلکه چون محبوب من چنین دوست دارد. راجرز می‌گوید عُلقهٔ محبوب واقع شدن در ما ریشه‌دار است. او می‌گوید، اغلب ما تا آخر عمر در همین مرحله می‌مانیم: محبوبِ خود بودن را فدای محبوبِ دیگران بودن می‌کنیم. به جای اینکه به گونه‌ای زندگی کنیم که خودمان، خودمان را دوست بداریم، جوری زندگی می‌کنیم که دیگران ما را دوست بدارند. این زندگی عاریتی است و عامل آن، علاقه به محبوب واقع شدن است. از نظر راجرز، معدودی از انسانها این وضع را نمی‌پسندند و علیه آن طغیان می‌کنند و به جهاتی تصمیم می‌گیرند که به همان صرافت طبع اولیه بازگردند (او سه جهت را ذکر می‌کند). راجرز می‌گوید اینها به مرحله سومی می‌رسند. او

این مرحله را ارزشگذاری بالغانه (mature) می‌نامد. این ارزشگذاری بالغانه و ارزشگذاری کودکانه یک وجه اشتراک دارند: در هر دو، انسان دغدغه و پروای هیچ کس دیگری را در ارزشگذاریهایش ندارد، بلکه بر اساس هر چه خودش دریافت کند ارزشگذاری می‌کند، ترجیح می‌دهد، تصمیم می‌گیرد، و عمل می‌کند. تفاوت این دو ارزشگذاری نیز در این است که در ارزشگذاری کودکانه، ارگانیزم است که آن صرافت را به آدمی القا می‌کند (بدون فکر)، ولی در ارزشگذاری بالغانه آدمی فکر می‌کند؛ اما فکر به معنای هایدگری. در اینجا گویی آدمی در خلأ زندگی می‌کند و هیچ انسان دیگری نیست که آدمی بخواهد محبوب او واقع شود. اینکه گفتیم «گویی»، به این دلیل است که انسان در این مرحله می‌گوید هر کس خود مرا دوست می‌دارد به میدان بیاید نه هر کس تصویری از من ساخته و مرا دعوت می‌کند که به سوی آن تصویر بدوم. بنابراین، هنوز هم میل به محبوب واقع شدن در این مرحله وجود دارد اما با این فرض که هرکس روح عریان مرا می‌پسندد به میدان بیاید؛ من خود را به خاطر هیچ‌کس مکتوم نمی‌کنم. اگر کسی به این مرحله رسید، به زندگی اصیل رسیده است.

یکی از مشکلاتی که کسانی مثل هگلیان چپ، نظیر مارکس، و حتی برخی از متفکران الهی روزگار ما، در فهم سنتی از دین می‌دیدند همین ازخودبیگانگی بود. در فهم سنتی از دین هم آدمی باید از صرافت طبع خود دست بردارد تا رضایت موجود دیگری را کسب کند. این موجود دیگر در ادیان مختلف افراد مختلفی هستند، ولی بالاخره طلب چنان محبوبیت و رضایتی، زندگی را عاریتی می‌کند.

بر اساس توضیحات فوق اینک باید بگوییم که فرد معنوی کسی است که خودش برای خودش تصمیم می‌گیرد. یا، به تعبیر دقیقتر، خودش بر اساس فهم خودش برای خود تصمیم می‌گیرد، و لذا به هیچ معنا زندگی

عاریتی ندارد.

■ **آیا همهٔ انواع عشق این صرافت طبع را از آدمی می‌گیرد؟**

□ هر نوع عشقی که عشقِ exclusive باشد این صرافت طبع را می‌گیرد. عشق exclusive عشقی است که در آن، من دوست دارم که تنها محبوب شما باشم، و طبعاً باید به صرافت طبع خودم عمل نکنم. عارفان همواره می‌گفتند که خدایا، مرا از من می‌ربایند. انسانهای دیگر واقعاً ما را از خودمان می‌ربایند، چون هر کدامشان از ما می‌خواهند که بخشی از وجودمان را تعطیل کنیم، چون ما را بدون آن بخش دوست دارند. معنای این سخن این است که ما به ازای کسانی که طالبیم ما را دوست بدارند باید تکه‌هایی از وجود خود را فدا کنیم.

برخی از متفکران از این امر با تعبیر هنرپیشگی یاد می‌کنند. ما هنرپیشه‌هایی هستیم که مشغول بازی در فیلم هستیم؛ فیلمی که سناریوی آن را کس دیگری برای ما نوشته است. اینکه کسانی همچون مولوی می‌گفتند،

خلق را تقلیدشان بر باد داد ای دو صد لعنت بر این تقلید باد!

ناظر به همین است. بر باد رفتن دقیقاً به همین معناست. یعنی آن‌قدر از آدمی چیزهایی را برمی‌گیرند که دیگر چیزی از او باقی نمی‌ماند و بر باد می‌رود.

در زندگی غیراصیل و عاریتی، مبنای تصمیم‌گیریها خودمان نیستیم. اما چه وقت است که ما مبنای تصمیم‌گیریها در زندگی خود نیستیم؟ وقتی که ما تقلید می‌کنیم؛ وقتی که نسبت به کسی تعبّد می‌ورزیم و سخن او را بی‌چون و چرا می‌پذیریم؛ وقتی که تحت تأثیر القائات یا تلقینات دوران کودکی و القائات و تعلیمهای پدر و مادر و مربیان هستیم؛ وقتی که تابع افکار عمومی هستیم؛ وقتی که هیجانات پیرامونی ما را به تصمیم‌گیری وا

می‌دارند ــ در هیچ‌یک از این موارد ما دیگر زندگی اصیل نداریم. در همهٔ این موارد ما کاری می‌کنیم که خودمان هم نمی‌دانیم چرا چنان کرده‌ایم. ما معمولاً رفتاری را که در پیش می‌گیریم به خاطر این است که افکار عمومی آن را می‌پسندد، یا به خاطر اینکه دیگران هم چنان رفتاری را می‌کنند، یا کسی به ما گفته چنین کن و ما هم چون مقلّد او بوده‌ایم چنان می‌کنیم. این نحوهٔ زندگی، عاریتی است. اما عرفا تن به زندگی عاریتی نمی‌سپارند. آنان هر چیزی را با فهم خود می‌سنجند و گویی در خلأ تصمیم می‌گیرند؛ خلأیی که در آن فقط عقاید، احساسات و عواطف، و ارادهٔ خودشان وجود دارد. آنان بر این اساس تصمیم می‌گیرند و بر همین اساس نیز، علی‌رغم تمامی مخالفتهای احتمالی، عمل می‌کنند. عملی اصیل است که مبتنی بر اراده‌ای باشد که فرزند عقاید و احساسات و عواطف خود ماست. آن زندگی که متشکل از چنین اعمالی است همان زندگی اصیل است.

اما آیا ما (یعنی همهٔ کسانی که زندگی اصیل ندارند) اینچنین هستیم؟ نه! ما واقعاً تابع دیگران هستیم و خودفرمانروا و خودمختار نیستیم. این «دیگران» گاه چهرهٔ مشخصی دارند و گاه فاقد چهرهٔ مشخصی هستند. وقتی که من از فلان آقا تقلید می‌کنم و مطابق فرمان او عمل می‌کنم، این «دیگری» چهرهٔ مشخصی دارد. اما بدتر از این وقتی است که آدمی از «دیگری» که چهرهٔ مشخصی ندارد تقلید کند. مثل وقتی که از افکار عمومی تبعیت می‌کنیم. معنای تبعیت از افکار عمومی این است که من از شمایی تبعیت می‌کنم که خودم داخل شما نیستم، و شما هم تک‌تک از دیگران تبعیت می‌کنید که داخل در آنها نیستید. در اینجا اصلاً معلوم نیست که چه کسی از چه کسی تبعیت می‌کند! در واقع در اینجا همه از «هیچ کس» تبعیت می‌کنند. وقتی که افکار عمومی و هیجانات پیرامون در زندگی ما مؤثر واقع می‌شوند ما به صورت مضاعفی زندگی عاریتی داریم؛ چراکه اگر از فرد مشخصی تقلید کنیم و او باشد که در باب زندگی

ما تصمیم‌گیری کند می‌توان از او نام برد و او را مشخص کرد، اما در مواردی مثل تبعیت از افکار عمومی اصلاً نمی‌توان بر کسی انگشت نهاد و او را به عنوان تصمیم‌گیرنده مشخص کرد. زندگی اصیل البته از همه، چیز می‌آموزد ولی از هیچ‌کس تقلید نمی‌کند. از تجارب همه استفاده می‌کند ولی آنها را خودش می‌سنجد و با سنجهٔ خودش به این تجارب التفات می‌ورزد. در زندگی اصیل ما هیچ‌گاه همه چیز را از صفر شروع نمی‌کنیم؛ از تجارب دیگران استفاده می‌کنیم، اما اینکه کدام یک از این تجارب جوابگو هستند یا نیستند، کارآمدی دارند یا ندارند، موفق هستند یا نیستند، در مورد من اطلاق و شمول دارند یا ندارند، همگی نکاتی هستند که خود من در باب آنها تصمیم می‌گیرم.

انسان تا وقتی که به زندگی اصیل دست نیابد به آرامش نمی‌رسد. حاصل زندگی غیر اصیل این است که من ممکن است بتوانم رضایت دیگران را جلب کنم و ممکن است نتوانم، اما آنچه مسلّم است این که رضایت خودم را از دست می‌دهم و از خودم تنفّر پیدا می‌کنم. به تعبیر دیگر، کسب رضایت دیگران ممکن است حاصل بشود و ممکن است حاصل نشود، اما آنچه یقیناً و مسلّماً حاصل می‌شود این است که ما دیگر از خودمان رضایت نخواهیم داشت، و بلکه تنفّر خواهیم داشت. اگر من در عین اینکه معتقدم «الف، ب است»، فقط به خاطر جلب رضایت شما به خلاف آن حکم می‌کنم، معلوم نیست بتوانم دل شما را به دست آورم ولی حتماً دل خود را از دست می‌دهم. و چنین کسی، که نمی‌تواند با خودش کنار بیاید، دیگر نه آرامش خواهد داشت، نه شاد خواهد بود، نه امیدوار.

دقت در مفهوم زندگی اصیل شایستهٔ اهتمام جدّی است. زندگی اصیل به یک معنا عبارت است از به خود وفادار بودن و این وفاداری را به قیمت وفادار بودن به دیگران، نفروختن.

باری، اگر ما بخواهیم اصیل زندگی کنیم و نه عاریتی، دو مسأله پیش می‌آید. نخست اینکه آیا با اصیل زندگی کردن افراد جامعه، اخلاق در آن جامعه به یک نوع هرج و مرج و آنارشی نمی‌انجامد؟ به تعبیر دیگر، آیا اخلاق اجتماعی با اصیل زندگی کردن تک‌تک افراد جامعه امکان‌پذیر است؟ اگر قرار باشد هر کس بگوید من فقط بر اساس دریافتهای واقعی خودم عمل می‌کنم، آیا دچار هرج و مرج نمی‌شویم؟ نکتهٔ دوم اینکه آیا انسان معنوی می‌تواند مرشد و شیخ داشته باشد؟ (چون به نظر می‌آید که مرشد داشتن با اصالت زندگی فرد سالک و مرید ناسازگار است؛ زیرا لااقل این هست که وقتی که من مرید یک مرادم، باید در آنچه او از من می‌خواهد چون و چرا نکنم، و فرض هم بر این است که پذیرش سخنی به نحو بی چون و چرا یعنی پذیرش آن بدون فهم، و این با زندگی اصیل منافات دارد، چون در زندگی اصیل ما بر اساس فهم خودمان تصمیم می‌گیریم.)

به دو پرسش فوق پاسخهای عدیده‌ای داده‌اند، اما ما وارد آن پاسخها نمی‌شویم. در اینجا به این نکته توجه می‌دهم که اگر زندگی به این معنا اصیل باشد، ویژگیهای عدیده‌ای پیدا می‌کند که همگی زیر مجموعه‌های اصیل بودن زندگی هستند. یک ویژگی این است که اگر بنا باشد که سخن دیگری پذیرفته شود، او باید برای سخن خود استدلال قانع کننده داشته باشد. پذیرش سخنی بدون استدلال با معنویت سازگاری ندارد. انسان معنوی همیشه قائل به evidentialism است و بیّنه‌جوست. البته این معنای evidentialism وسیعتر از معنای آن در معرفت‌شناسی است. این اولین خصیصه‌ای است که ناشی از زندگی اصیل است.

ویژگی دوم این است که انسانی که اصیل زندگی می‌کند، اینجایی و اکنونی است، ولی نه به معنای رضا دادن به اینجا و اکنون بلکه به معنای نشان دادن اینجا و اکنون. مثالی می‌زنم. دماسنجی را در نظر بگیرید که در

اتاقی نصب شده است. این دماسنج در هر لحظه دمای همان لحظه را نشان می‌دهد نه لحظهٔ قبل یا بعد را. شما هیچ‌وقت نمی‌توانید بر دماسنج عیب بگیرید که چند دقیقهٔ قبل ۲۲ درجهٔ سانتیگراد را نشان می‌داد و اینک ۲۴ درجهٔ سانتیگراد را و شاید چند دقیقه بعد هم ۲۶ درجهٔ سانتیگراد را نشان دهد. دماسنج می‌گوید، من نه در قید گذشته‌ام و نه در قید آینده؛ همیشه در قید اکنونم و فقط همین وضع دمای کنونی را نشان می‌دهم، چه این وضع با قبل و بعد تفاوتی داشته باشد چه تفاوتی نداشته باشد. معنای نشان دادن وضع فعلی البته این نیست که دماسنج از همین وضع اکنونی و فعلی خرسند است. دماسنج به هیچ‌یک از این اوضاع دلبستگی ندارد. اما انسان: انسانی که معنوی نیست در یکی از این دو قسمت کُمیتش می‌لنگد. انسان غیر معنوی ممکن است در قید گذشته باشد و وضع کنونی را نشان ندهد. مثلاً فرض کنید من ده سال از یک نظریّه دفاع کرده‌ام. (گاه پیش می آید که سرنوشت و زندگی یک فرد به یک نظریّه گره می‌خورد و اصلاً نام نظریّه و نام او با هم تداعی می‌شوند و هر یک را که نام ببریم دیگری در ذهن حاضر می‌شود.) اکنون پس از ده سال دریافته‌ام که آن نظریّه غلط است. ما در اکثر موارد چه می‌کنیم؟ حاضر نیستیم گذشته را یدک نکشیم. چون تاکنون مرا با این نظریّه می‌شناخته‌اند و اگر این نظریّه سقوط کند گویی من هم سقوط کرده‌ام، به رغم غلط بودن آن همچنان بر آن پافشاری می‌کنم. معنای این سخن این است که گذشتهٔ من، اکنونِ مرا در قید و بند گرفته است. و این گذشته چه بسا آیندهٔ مرا نیز در قید و بند بگیرد. یعنی، گویی به من می‌گوید که باقیماندهٔ عمر را نیز صرف دفاع از این نظیریّه کن. اما انسان معنوی این‌طور نیست. انسان معنوی مثل همان دماسنج است: آنچه را در این لحظه از جهان دریافت می‌کند اظهار می‌دارد، ولو در لحظهٔ بعد رأیش تغییر کند. در عین حال، اظهار آنچه در این لحظه دریافت می‌کند به این معنا نیست که شیفتهٔ این

لحظه و ماندن در اکنون است. ولی به هر حال، تا وقتی که وضع بر همین منوال است همچنان همان را نشان می‌دهد. معنای اینجایی و اکنونی بودن همین است. اینجایی و اکنونی بودن بدین معناست که من در عین اینکه بیقرارم و هیچ‌گاه نمی‌خواهم سکون و توقف داشته باشم و بلکه همواره مایلم در نوعی ارتقاء و پیشرفت باشم، ولی در هر آن همان چیزی را که در همان لحظه از جهان می‌یابم به شما انعکاس می‌دهم. من شیفتهٔ نشان دادن وضع موجود هستم ولی شیفتهٔ ماندن در وضع موجود نیستم. اینجایی و اکنونی بودن یعنی آزاد بودن از گذشته و آینده. در واقع، اکنونِ انسان معنوی از گذشته و آیندهٔ او فراغ بال دارد. بر او نمی‌شود عیب گرفت که ده سال پیش چنان نوشتی و امروز چنین می‌نویسی! او آزاد از گذشته و آینده است. کسانی که معنوی نیستند، یا در قید گذشته و آیندهٔ خود هستند یا، در صورت در قید گذشته و آینده نبودن، الانِ خود را چنانکه هستند نشان نمی‌دهند.

ویژگی سوم انسان معنوی و اصیل این است که فقط تجربهٔ خود را ارائه می‌کند اما از کسی مطالبهٔ پذیرش نمی‌کند.

پرسش و پاسخ

■ **انسان معنوی اگر بخواهد از دین و متافیزیک آن روی بگرداند در واقع باید از وحی روی بگرداند، چون آن متافیزیک حاصل وحی است.**

□ خیر، به دو جهت نمی‌توان گفت که متافیزیک حاصل وحی است. اولاً همهٔ ادیان به وحی قائل نیستند. فقط ادیان ابراهیمی، آن هم تنها یهودیت و اسلام، به وحی قائل‌اند. مسیحیت به وحی قائل نیست، چون مسیح را پیامبر نمی‌داند بلکه او را تجسّد خدا می‌داند. پس به این معنا نمی‌شود

گفت آن متافیزیک حاصل وحی است.

نکتهٔ دوم اینکه حاصل وحی بودن یا حاصل وحی نبودن ربطی به این ندارد که آن متافیزیک بر هاضمهٔ انسان امروز ثقیل می‌آید، یا نمی‌آید. ممکن است کسی چیزی را حاصل وحی بداند، ولی آن چیز بر هاضمهٔ من ثقیل آید. یعنی، یا قدرت فهم آن را نداشته باشم یا قدرت قبول آن را. در عین حال، این هرگز به معنای آن نیست که آن چیز نادرست و غلط است.

اینکه من رأیی را فهم کنم یا نکنم و در صورت فهم، دلیل آن را قوی بیابیم یا ضعیف و، بنابراین، خود رأی را قبول کنم یا نکنم، به هیچ وجه ربطی به صدق و کذب آن رأی ندارد.

■ **شما فرمودید اگر پروژهٔ معنویت قابل تعمیم نباشد اشکالی ندارد. ولی این پروژه باید قابل تعمیم باشد. در توصیف ویژگیهای انسان مدرن گفتید که او اهل نقد است نه اهل نسیه. یعنی آرامش و رفع درد و رنج و... را در همین‌جا می‌خواهد و آثار آن را برای *همین‌جا* طلب می‌کند. لذا پروژهٔ معنویت باید قابل تعمیم باشد.**

□ این امر به آن مسأله ارتباطی ندارد. یک بحث این است که اگر من، مثلاً گفتم این کتاب را بخوانید، و همهٔ انسانهای روی زمین هم آن را خواندند، مشکلی پیش نیاید. یک وقت هم بحث این است که اگر من به شما گفتم این کتاب را بخوانید تا منافعی نصیب شما شود، باید آن منافع را بعد از خواندن کتاب بیابید و ببینید. من دومی را می‌گفتم و پرسش شما مربوط به مسألهٔ اوّل است.

■ **برخی از ویژگیهایی را که برای معنویت برشمردید با برخی از آموزه‌های دینی و عرفانی ماقبل مدرن سازگار است. مثلاً، پرسش چه کنم؟ در آموزه‌های دینی هم هست. یا برخی از چیزهایی را که در مورد زندگی اصیل برشمردید، بعضی از اصطلاحات عرفانی را به یاد ما می‌آورد؛ مثل خلاف آمدِ عادت بودن یا ابن‌الوقت بودن که در عرفان ما هم هست.**

□ خوب، چه اشکالی دارد! من نگفتم که سخنانم چیزی را به یاد کسی نمی‌اندازد!

■ **اگر ما قائل باشیم به اینکه مهمترین پرسش برای انسان جدید عبارت است از چه کنم؟ و بقیهٔ پرسشها نیز به میزانی که مقدمهٔ پاسخگویی به این پرسش هستند اهمیت می‌یابند، به طور کلی دربارهٔ گزارهٔ خاص «خدا وجود دارد» یا «خدا وجود ندارد» چه باید گفت؟ از مجموع سخنان شما چنین برمی‌آید که این پرسش هیچ تمهید مقدمه‌ای برای انسان معنوی نمی‌کند. یعنی، انسان معنوی هم می‌تواند به گزارهٔ «خدا وجود دارد» معتقد باشد و هم معتقد نباشد. منظور من از خدا نیز خدای متشخّص است؛ اعم از شخصی و غیر شخصی. شما در جای دیگری گفته‌اید که ضرورت دنیای امروز ایجاب می‌کند که ما صف خود را در مقابل ملحدان قرار ندهیم (یعنی کسانی که خدای متشخّص را قبول ندارند) بلکه معنویت‌گرایان در مقابل نیهیلیست‌ها صف‌آرایی می‌کنند که قائل به هیچ معنایی برای زندگی نیستند. لذا معنویت‌گرایان هم می‌توانند به خدای انسانوار معتقد باشند و هم معتقد نباشند. اگر هم گاه اعتقاد به وجود خدا را به کسانی مثل مارکس یا سارتر یا راسل نسبت دهیم، این خدا یک مشترک لفظی است. خدا همان چیزی است که معنای زندگی آنهاست و جنبه موضوعی ندارد بلکه جنبهٔ محمولی دارد. مثلاً، «عشق خداست»؛ «عدالت خداست»؛ و دیگر تشخّصی در کار نیست.**

□ در پاسخ شما باید به سه نکته اشاره کنم، چون سخن شما ناظر به سه نکته بود.

نکتهٔ اول اینکه آیا معنویت نسبت به یکی از این سه خدا حالت اقتضاء دارد و نسبت به دو خدای دیگر اقتضاء عدم دارد، یا نسبت به هر سه لااقتضاست. این سه خدا عبارت‌اند از: (۱) خدای غیر متشخّص، (۲) خدای متشخّص ناانسانوار، و (۳) خدای متشخص انسانوار. در واقع ما می‌توانیم سه گونه تصور از خدا داشته باشیم: (۱) خدایی که تشخّص

(individuation) داشته باشد ولی انسانوار (personal) نباشد؛ (۲) خدایی که هم تشخّص دارد و هم انسانوار است؛ و (۳) خدایی که اصلاً تشخّص هم ندارد.

■ **آیا این لفظ «خدا» در اینجا مشترک لفظی نیست؟ چون وقتی غیر متشخص شد فقط از باب اشتراک لفظ به آن می‌گوییم «خدا». ولی «خدا» در خدای متشخصِ شخصی و غیر شخصی مشترک معنوی است.**

□ چرا مشترک معنوی است؟

■ **چون آن را به یک معنا به کار می‌بریم.**

□ نه! اولاً چه اشکالی دارد که بنده بگویم سه واژه به کار می‌برم. البته من معتقد نیستم که اینجا اشتراک لفظی وجود دارد، ولی اصلاً به نحو دیگری صحبت می‌کنیم و به جای کاربرد این لفظ در سه مورد مذکور از x و y و z استفاده می‌کنیم. می‌گویم، آیا معنویت مقتضی x است و نسبت به y و z اقتضای عدم دارد یا اینکه اصلاً معنویت با هر سه سازگار است و یک انسان معنوی می‌تواند به x اعتقاد داشته باشد، انسان معنوی دیگر به y اعتقاد داشته باشد و آن دیگری به z؟ اگر سؤال شما این باشد، جواب من این است که معنویتِ انسان معنوی نسبت به این سه خدا (متشخص انسانوار / ناانسانوار، غیر متشخص) لااقتضاست و با هر سه می‌سازد.

سؤال دیگرتان این بود که آیا «خدا وجود دارد/ ندارد» ربطی به چه کنم؟ پیدا می‌کند یا نه. به گمان من ربط پیدا می‌کند. مثالی می‌زنم. اگر کسی به خدای متشخصِ انسانوار (personal) قائل باشد، یک مسأله برایش پیش می‌آید که عبارت است از اینکه «چقدر اجازه دارم در خودم تصرف کنم؟» چون اگر خدای متشخّصِ انسانوار باشد، من مملوک او خواهم شد و لذا باید بدانم چقدر می‌توانم در خود دخل و تصرّف کنم.

سؤال سومتان این بود که آیا معنویت، به عنوان پدیده‌ای مستقل از دین سنتی، لزوماً باید با فهم سنتی از دین ارتباطی داشته باشد یا نه. به نظر

پاسخ منفی است. انسان معنوی می‌تواند متدیّن به یکی از ادیان جهانی باشد یا نباشد. اما البته یک نکته وجود دارد، و آن اینکه انسان معنوی اگر هم متدین باشد متدیّن به دین عوامانه نیست. دین عوامانه و فهم سنتی از دین چند ویژگی دارد که با معنویت نمی‌سازد. یکی از این ویژگیها این است که دین عوامانه کاملاً مبتنی بر تعبّد است ولی معنویت مبتنی بر ایمان است نه تعبّد. قوام دینداری عوامانه بر تعبّد است و این امر با آن اصالتی که بیان کردیم سازگار نیست. (البتّه، توجّه دارید که «تعبد» را به مبنای پذیرش بلادلیل سخن می‌گیریم، نه به معنای عبودیّت نسبت به خدا).

■ **من هیچ معنای مشترکی بین خدای متشخّص و خدای غیر متشخّص نمی‌یابم.**

□ اگر شما می‌خواهید به خدا معنای ادیان ابراهیمی بدهید، این معنا البته در خدای غیر متشخّص وجود ندارد. بگویید سامان‌بخشِ هستی. قوانین هم سامان‌بخشِ هستی‌اند. رواقیون به جای قانون تعبیر «اصل نظم‌دهندگی» را به کار می‌بردند ــ در واقع، به یک معنا، نوموس. خدا، چه غیر متشخص باشد، چه متشخصِ انسانوار باشد، و چه متشخصِ ناانسانوار، در هر حال در مورد او می‌توان گفت هستی را نظم می‌بخشد و سامان می‌دهد.

■ **آیا با تعریفی که از معنویت ارائه دادید، فرد معنوی می‌تواند به علم وفادار باشد؟ و آیا scientist ها می‌توانند رویکرد معنوی داشته باشند؟**

□ من دو برداشت از سؤال شما دارم. اگر منظور شما این است که کسی که در زمینهٔ علم تجربی کار می‌کند، اگر به مقام عمل نظر داشته باشد آیا می‌تواند در تحقیقات خود بی‌طرف باشد یا نه ــ پاسخ من این است که بله، می‌تواند. ما در واقع می‌خواهیم در فرآیند فائده‌ای ببینیم، اما این فرآوردهٔ ما را به چیز خاصی منحصر نمی‌کند. پروسه‌ای وجود دارد به نام شیمی،

زیست‌شناسی، بیوشیمی؛ اگر من در این فرآیند وارد شوم بالمآل کارم سودی خواهد داشت برای کاستن درد و رنج خودم یا همنوعانم. در خود این فرآیند فایده‌ای وجود دارد. اما معنای این سخن این نیست که پس باید حتماً در آن علم به نتیجهٔ خاصی رسید. فرد معنوی ممکن است در فرایند علم تجربی وارد شود چون گمان می‌کند اگر آن رشته رشد بکند ما می‌توانیم اندکی از رنجها و دردها بکاهیم؛ اما این امر قید و بندی بر فرآوردهٔ کار او نمی‌زند.

برداشت دیگرم از سؤال شما این بود که می‌پرسید آیا انسان معنوی حتماً باید به کار و علم عملی وارد شود، و لذا در فلسفه که نتیجهٔ عملی ندارد نباید وارد شود ـ پاسخ من منفی است. فلسفه گرچه چون مثل علم تجربی نیست و برخی از افاده‌های عملی را ندارد، ولی افاده‌های عملی از نوعی دیگر دارد. فلسفه هم می‌تواند کاری انجام دهد که از درد و رنج انسانها بکاهد. انسان معنوی وقتی وارد یک رشتهٔ علمی، یا فلسفه، یا الهیات یا... می‌شود که احساس کند آنچه در این علم وجود دارد می‌تواند در نحوهٔ عمل وی در کاستن درد و رنج مؤثر واقع شود.

■ استنباط من این است که معنویت بیشتر یک روش است؛ یک روش معیّن برای رسیدن به نتیجه‌ای نامعیّن. شخص معنوی ممکن است به هیچ‌یک از آن سه خدایی که برشمردید قائل نباشد و حتی نیهیلیست از آب درآید...

□ نه! شما فقط به آن دو ویژگی توجه دارید. برخی از ویژگیهای معنویت ویژگیهایی هستند که به شکل گزاره قابل بیان هستند؛ یعنی ویژگیهای باوری‌اند. یک سلسله از ویژگیهای آن تلقّیهای نفسانی است و به احساسات و عواطف مربوط می‌شود. یک سلسله از ویژگیهای آن در زمینهٔ اراده و خواست است. و یک سلسله ویژگیهای روشی هم دارد.

■ انسانهای متفاوت فهمهای متفاوتی دارند؛ و به تعداد کسانی که می‌خواهند معنوی زندگی کنند غایت وجود دارد و روشِ مستقلِ رسیدن به آن غایت. پس

همهٔ انسانها رستگارند!

□ به نظر من مفهوم «رستگاری»، در تلقّی انسان معنوی یا نباید به‌کار رود یا باید به معنای رسیدن به غایت در نقد الحال و وضع کنونی به کار رود. وقتی ما می‌گوییم رستگاری، معمولاً چیزی را در نظر داریم که نسبت به زندگی این‌جهانی ما تأخّر دارد. گویی ما بعداً رستگار می‌شویم. چنین چیزی در تلقّی انسان معنوی وجود ندارد. مگر اینکه بگویید انسان معنوی در سیر خودش به توفیق رسیده است: به آرامش، به شادی، به امید، به رضایت باطن؛ و منظورتان از رستگاری چنین چیزی باشد. اگر چنین باشد، رستگاری معنا دارد.

اما اینکه گفتید چون هر کس بر اساس فهم خود عمل می‌کند، راهها مختلف می‌شود ــ بله، همین‌طور است. اشکالی ندارد که راهها مختلف باشد. البته، منظورم از اینکه می‌گویم «اشکالی ندارد» این است که امکان اینکه ما آدمیان به راههای مختلف بیفتیم، به صورت پیشینی متصّور است. اما اگر به لحاظ آنتروپولوژیک (به معنای علم‌الانسان) معتقد باشیم که در روح همهٔ آدمیان ویژگیهای مشترکی وجود دارد، آن‌وقت حتی اگر همهٔ انسانها با فهم خود شروع کنند ولی بالمآل ممکن است همگرایی پیدا کنند. مثلاً، معلمی را فرض کنید که شاگردان خود را به پیک‌نیک برده است و به آنها می‌گوید آزادید که هر کاری می‌خواهید بکنید. در اینجا تصور ما این است که هر یک از این شاگردان به یک کار فردی مشغول شود. اما چون ویژگیهای مشترکی به خاطر سن و سال در ساختار روانی آنان وجود دارد، در آخر می‌بینید که مثلاً این سی نفر محصّل به چهار-پنج کار مشغول‌اند. در اینجا یک نوع همگرایی میان آنان پدید می‌آید. بنابراین، می‌توان به نحو پیشینی گفت که امکان واگرایی وجود دارد؛ اما به صورت پسینی، اگر معتقد باشیم که در انسانها یک سلسله ویژگیها در ناحیهٔ باورها و عواطف و اراده مشترک است، خواهیم دید که بالمآل نوعی

همگرایی میان آنها به وجود می‌آید. اما خوب، اگر هم این همگرایی پدید نیامد باکی نیست. البته من معتقدم که این همگرایی پدید می‌آید و انسانهای معنوی در برخی از ویژگیها بسیار به هم نزدیک هستند.

■ پروژهٔ معنویت چگونه رنجهای بشر را کشف می‌کند؟ آیا این پروژه در شناخت دردها و رنجها به همان اندازه ناکام نیست که ایدئولوژیهایی مثل مارکسیسم و لیبرالیسم؟ آیا در اینجا به نوعی پلورالیسم در معنویت نمی‌رسیم؟

□ خیر؛ نظامی هرمی ساختن و درد و رنجها را به دردها و رنجهای مادر و اصلی‌تر فروکاستن، با خودنگری و درون‌نگری (introspection) حاصل می‌شود. لذا در اینجا لزوماً به آن پلورالیسمی که در علوم objective به آن می‌رسیم، نمی‌رسیم. آن پلورالیسمی که در علوم مختلف پدید می‌آید مقداری معلول این است که ملاکها و میزانهای ما یا معلول تجربه و حس ظاهر است، یا استدلال، یا حافظهٔ جمعی، یا امثال اینها. اما این کشف در بحث ما بیشتر با تحلیل روانی به دست می‌آید. یعنی خود شما هم اگر فراغ بال و تیزبینی داشته باشید می‌توانید درد و رنجها را با تحلیل، به درد و رنجهایی عمیقتر برگردانید.

■ اما همه لزوماً به درد و رنجهای مشابهی نمی‌رسند.

□ به این معنا که لزومی نیست که به درد و رنجهای مشابهی برسند. نه به این معنا که لزومی هست که به درد و رنجهای مشابهی نرسند.

■ برخی از افراد به هر حال به لحاظ روحی در موقعیتی برترند. آیا این خطر پیش نمی‌آید که معنویت یک نوع اریستوکراسی پیش بیاورد؟

□ نه! مشکل این است که شما فکر می‌کنید انسان معنوی آن چند ویژگی را که ذکر کردیم، دارد، ولی در بقیهٔ ویژگیهایش مثل انسانهای غیر معنوی است. چون می‌بینید که انسانهای غیر معنوی از امتیازات خود سوء استفاده می‌کند، گمان می‌کنید که پس انسان معنوی هم ممکن است از امتیازات خود سوء استفاده کنند. آنچه یک انسان را معنوی می‌کند

مجموعه‌ای از ویژگیهاست و وقتی آن مجموعه ویژگیها وجود داشت دیگر آن نوع اریستوکراسی، یا بگوییم نظر متفرعنانه، پیش نمی‌آید؛ ولی البته با فرض اینکه انسان معنوی باشد.

■ آیا معنویت پدیده‌ای است که متعلق به دنیای مدرن است؟

□ نه! اگر این‌طور باشد دیگر نباید بگوییم که بودا هم معنوی بوده است. من فقط خواستم بگویم که چه شده که معنویت امروز به جلو صحنه آمده و اصلاً چیزی غیر از دین هم در مجالس و محافل مورد بحث قرار می‌گیرد؛ وگر نه امثال سقراط و بودا و ... هم معنوی بوده‌اند. خواستم بگویم اگر دین این است، امروزه ذهنیّت مدرن دیگر نمی‌تواند فهم سنتی از دین را قبول کند (و این ربطی به درستی یا نادرستی دین ندارد). از سوی دیگر، کارکردی که دین داشت هنوز هم مورد نیاز ماست. آن کارکرد عبارت بود از کاهش درد و رنج. وقتی که فهم سنتی از دین نتوانست آن کارکرد را داشته باشد و ما هنوز هم به آن کارکرد نیاز داشته باشیم، بدیل دیگری تحت عنوان معنویت قابل طرح است.

■ سؤالی در مورد استدلالی بودن مدرنیته داشتیم. در گذشته هم امثال بوعلی می‌گفتند نَحنُ اَبناءُ الدلیل. پس این ویژگی مختص مدرنیته نیست.

□ نحن ابناء الدلیل در داخل یک کادر، غیر از نحن ابناء الدلیل در خارج از آن کادر است. اگر کسی چنین ادعایی کرد ولی کتب مقدّس دینی و مذهبی را هم به عنوان دلیل حساب کرد، در واقع در درون یک کادر خاص قائل شده است که نحن ابناء الدلیل. اما اگر کسی گفت که همان کتب مقدّس دینی و مذهبی هم باید برای ما پشتوانهٔ استدلالی داشته باشد، غیر از آن است.

پرسشهایی پیرامون معنویت*

مصطفی ملکیان

تبیین مراد از دین و تدیّن

■ **بد نیست که دربارهٔ مراد خود از دین توضیحی دهید و معنای تدیّن و معنویت را هم روشن کنید. شما گاه معنویت را گوهر دین برشمرده‌اید، گاه آن را بدیل فهم سنتی از دین دانسته‌اید، وگاه نیز از تدیّن و معنویت سخن گفته‌اید و بیان داشته‌اید که معنویت و تدیّن منافاتی با هم ندارند.**

□ من همیشه از دین همان سه چیزی را که بدانها تصریح کرده‌ام مراد می‌کنم. وقتی می‌گویم دین، گاهی مرادم مجموعهٔ متون مقدس ادیان و مذاهبی است که در جهان وجود دارند (یعنی دینِ یک)؛ گاهی هم مجموع شروح و تفاسیر و بیانها و تبیینهایی را که از آن کتب مقدس دینی و مذهبی شده (دین دو)؛ و گاه نیز مرادم مجموعهٔ کارهایی است که پیروان یکی از ادیان در طول تاریخ انجام داده‌اند، به انضمام آثار و نتایجی که بر این کارها مترتّب شده (دین سه). وقتی می‌گویم دین، مرادم یکی از این سه تاست. گاهی مرادم دین یک است، گاهی دین دو، و گاهی دین سه. گاهی، برحسب اقتضای بحث، سخنم در باب دین یک و دو هر دو صادق است؛

---

* متن تنقیح شدهٔ دو جلسهٔ پرسش و پاسخ در مؤسسهٔ معرفت و پژوهش ۸۰/۱۰/۱۸ و ۸۰/۱۱/۲

و گاهی در باب دین یک و دو و سه، هر سه صادق است. از دین چیز دیگری در ذهن من نیست. گاه نیز تعبیر «حقیقت دین» را به کار می‌برند، ولی نه حقیقت به معنی «گوهر»ی که معنای آن را می‌فهمم. مثلاً گفته می‌شود همان‌گونه که «العلمُ نقطةٌ کثّرها الجاهلون»، دین نیز حقیقتی داشته همچون جوهری که در خودنویسی است و به صورت جمعی و اجمالی وجود دارد، ولی گویا نویسنده‌ای در طول تاریخ با این خودنویس چیزهایی نوشته است. بر این اساس، از آن چیزهایی که نوشته شده، که صورت تفصیلی و بسط یافتهٔ آن اصل است، با تعبیر «دین» یاد می‌کنند و آن جوهری را که در آن خودنویس است «حقیقت» دین می‌نامند. چیزهایی که با این جوهر بر کاغذ مکتوب می‌شود باز هم جوهر است ولی شکلهای مختلف گرفته، که در بحث ما آن شکلها را همین ادیان مختلف می‌دانند. این تعبیر از عرفای ماست. اما من این را هم نمی‌فهمم. بنابراین، من معنای حقیقت دین به آن معنا، یا لوح محفوظ و دینی که در لوح محفوظ و در علم باری است را نمی‌فهمم، و مرادم نیز اینها نیست. مراد من همان سه معنایی است که ذکر کردم.

از سه معنایی که برای دین آوردم، اولی، یعنی دین یک، مجموعه‌ای از مکتوبات است و از جنس متن است. دومی یک سلسله آراء و نظرات و عقاید است که به لحاظ معرفتی به حوزه‌های معرفتی متفاوتی رجوع پیدا می‌کنند و چنین نیست که همگی به یک حوزهٔ معرفتی رجوع کنند. یعنی، بعضی از آنها فقه‌اند، بعضی اخلاق‌اند، برخی الهیّات بالمعنی الاخصّ‌اند (کلام)، برخی عرفان‌اند، برخی فلسفه‌اند، و حتی برخی از آنها آراء و نظرات بسیار ناسوتی، مثل تاریخ و جغرافیا، هستند. اینها همه دین به معنای دوم به حساب می‌آیند. اما دین سه، که مجموعهٔ اعمال است، یک پدیدهٔ تاریخی است. هیچ کدام از این سه، تدیّن نیست و مراد من از تدیّن هیچ کدام از این سه نیست. مراد من از تدیّن، ورزهٔ فردیِ دین است. به این

لحاظ، تنوع موجود در تدیّن به اندازهٔ تکثّر متدیّنانِ جهان است. یعنی، به تعداد هر انسان متدیّنی یک تدین داریم، و این تدیّنها هیچ‌گاه بر یکدیگر انطباق پیدا نمی‌کنند؛ مثل خشم: خشمهای جهان به تعداد انسانهایی است که خشمگین‌اند؛ حتی به تعداد انسانهایی است که خشمگین می‌شوند ضرب در تعداد مواردی که خشمگین می‌شوند. خشم یک امر کاملاً فردی است. بنابراین، تدیّن آن چیزی است که اگر من متدیّن باشم در من هست. آن چیز البته ساحتهای مختلف دارد. طبعاً من اگر متدیّن باشم، با درجات قطعیت متفاوت یک سلسله باورها دارم، یک سلسله احساسات و عواطف دارم، و یک سلسله نیازها و خواسته‌ها دارم. حتی به نظر بعضی از فیلسوفان و روانشناسان دین، ممکن است بتوان جز این سه ساحت، ساحتهای دیگری را هم برای متدیّن تصویب کرد. مثلاً، کسانی مثل اسمارت[1] معتقدند که تدیّن فقط در این سه ساحت نیست. کسانی نیز هستند که تدیّن را در سه ساحت می‌دانند، ولی سه ساحتی غیر از آن سه که من ذکر کردم. به اعتقاد آنان، تدیّن عبارت است از یک سلسله عقاید، یک سلسله عبادیات، و یک سلسله اخلاقیات. اما این امر در بحث ما اهمیتی ندارد و من نه می‌کوشم اثبات کنم که تدین در سه ساحتی است که خودم گفتم، نه قصد دارم آن سه ساحتی را که دیگران گفته‌اند انکار کنم. تأکید من فقط بر این است که تدیّن یک امر فردی است. یعنی، مجموعه‌ای از یک سلسله امور را که در درون من تحقق دارد و جلوه‌اش نیز در اعمال جوارحی من ظاهر می‌شود، تدیّن می‌نامیم. اگر دقت کنید درخواهید یافت که تدیّن به این معنا، هیچ یک از سه معنایی که برای دین ذکر کردم نیست. آن سه مورد که پیشتر به آنها اشاره کردم تدیّن نبود، بلکه دین بود. تدیّن در واقع چیزی همچون عاشق شدن است (عشق غیر لاهوتی). در فرد عاشق یک سلسله ویژگیها وجود پیدا می‌کند که این

1. N. Smart

ویژگیها در غیر عشّاق نیست. به همین ترتیب، تدیّن مثل عالم شدن است: فرد عالم ویژگیهایی دارد که فرد غیر عالم ندارد. بنابراین، اصلاً نمی‌شود تدیّن را یک امر اجتماعی به حساب آورد. تدیّن یک وجه جمعی ندارد. البته معنای این سخن این نیست که انسان متدیّن از جامعهٔ خودش تأثر نمی‌پذیرد. منظورم این است که همان گونه که عشق اجتماعی نداریم و عشق یک امر فردی است، تدیّن نیز امری فردی است. عشق گرچه در ظرف اجتماع تحقق پیدا می‌کند اما خودش یک پدیدهٔ فردی است. از این لحاظ، عشق غیر از امنیّت است، چون امنیت یک پدیدهٔ اجتماعی است؛ نظم یک پدیدهٔ اجتماعی است؛ عدالت یک پدیدهٔ اجتماعی است؛ ولی عشق بدین معنا یک پدیدهٔ اجتماعی نیست بلکه پدیده‌ای فردی است، گرچه در ظرف جامعه تحقق پیدا می‌کند. پس خلاصه کلام چنین می‌شود:

دینِ یک: مجموعهٔ متون مقدس ادیان و مذاهب. از جنس متن و مکتوب است.

دینِ دو: مجموع شروح و تفاسیر و بیانها و تبیینهایی که از آن کتب مقدس شده است. از جنس آراء و نظرات و عقاید است و به حوزه‌های معرفتی متفاوتی تعلق دارد (فقه، الهیات، عرفان، فلسفه، تاریخ، جغرافیا،...)

دینِ سه: مجموعهٔ کارهایی که پیروان یکی از ادیان تاریخ انجام داده‌اند، به انضمام آثار و نتایجی که بر آن کارها مترتب بوده است. پدیده‌ای تاریخی است.

■ **پس دین یک امر جمعی است ولی تدیّن امری فردی است.**

□ در مورد دینِ دو و سه، جمعی بودن روشن و مشخص است. اما جمعی بودن دینِ یک بدین معناست که بالاخره چیزی است که در مرئیٰ و منظر جمع واقع می‌شود. یعنی مثل خشمِ من نیست که نتوانم آن را نشان دهم، چون بالاخره شرک در منظر و مرئای همه قرار دارد. پس، گرچه دینِ یک

و دو و سه، هر سه جمعی‌اند، اما جمعی بودن آنها تفاوت ظریفی با یکدیگر دارد. ولی تدیّن یک امر کاملاً فردی است.

معنای «گوهر» دین

پرسش شما این بود که من گاهی گفته‌ام معنویت گوهر دین است، گاهی گفته‌ام بدیل دین است، گاهی گفته‌ام... در اینجا باید در مورد تعبیر «گوهر» نیز توضیحی بدهم. گوهر سه معنا دارد. گاه وقتی که از گوهر دین سخن می‌گویند، در واقع مرادشان از دینْ تدیّن است. اینجا گوهر معنای خاصی پیدا می‌کند. مثالی می‌زنم. کودکی به کودکستان می‌رود و طبعاً سلسله تکالیفی را بر دوش می‌گیرد و سلسله انتظارات و توقعاتی را نیز در مربیان و معلمان خود برمی‌انگیزد. حال، از این کودک می‌پرسیم، برای چه به کودکستان می‌روی؟ می‌گوید، برای اینکه بتوانم به دبستان بروم؛ چون تا کودکستان را تمام نکنم نمی‌توانم به دبستان بروم. پرسش را ادامه می‌دهیم:

چرا می‌خواهی به دبستان بروی؟

ــ برای اینکه بتوانم به دبیرستان بروم.

چرا می‌خواهی به دبیرستان بروی؟

ــ برای اینکه بتوانم به دانشگاه بروم.

چرا می‌خواهی به دانشگاه بروی؟

ــ برای اینکه بتوانم مدرک بگیرم.

چرا می‌خواهی مدرک بگیری؟

ــ برای اینکه بتوانم شغل داشته باشم.

چرا می‌خواهی شغل داشته باشی؟

ــ برای اینکه باید درآمدی داشته باشم.

...

به ادامهٔ این پرسشها و پاسخها کاری نداریم؛ اما اگر دقت کنید می‌بینید که در اینجا فرآیندی وجود دارد که در آخر آن، چیزی هست که غایت القصویٰ به حساب می‌آید و گویی ذی‌المقدمه‌ای است که هر چه تا پیش از آن بوده در حکم مقدمات آن بوده است؛ همهٔ آنچه قبل از آن بوده وسائل‌اند و این هدف است؛ همهٔ قبلیها مطلوبیتِ بالغیر دارند و او مطلوبیت بالذّات دارد. اگر دقت کنیم می‌بینیم که آنچه در نهایتْ مطلوبیتِ ذاتی دارد، روند مقدمات و تلاشها و مراحل سابق را معنادار می‌کند. یعنی، اگر بخواهیم معنای تک‌تک کارها را کشف کنیم، باید معنایشان را با عطف به چیزی که در آخر هست کشف کنیم، وگرنه آن کارها برای فاعلش بی‌معنا خواهد بود. آنچه در آن آخر هست در واقع به کل این پروسه (در اینجا پروسهٔ تحصیلات کودک) معنا می‌دهد. حال، اگر شما تدیّن را نیز همچون تحصیلات یک پروسه حساب کنید (که البته پروسه هم هست)، و سپس از فرد متدیّن بپرسید که چرا تدیّن می‌ورزد و یک عمر متدیّنانه زندگی می‌کند که چه شود، آن چیزی که در پاسخ شما خواهد گفت عبارت است از گوهر تدیّن. همان چیز است که به تدیّن معنا می‌بخشد. البته ممکن است او بیش از یک چیز را در پاسخ شما ذکر کند. اما این مهم نیست. اگر حتی دو یا سه چیز را هم ذکر کند که در عرض هم باشند همانها گوهر تدیّن خواهند بود؛ ولی البته به این شرط که در عرض هم باشند نه در طول هم؛ چون اگر در طول هم باشند آن قبلیها گوهر نیستند بلکه آن مورد اخیر گوهر است. پس، گاه به چنین چیزی گوهر دین می‌گویند. ولی اگر خوب دقت کنیم می‌بینیم که در اینجا مراد از دین، تدیّن است و گوهر دین در اینجا عبارت اُخریٰ و نادقیقِ گوهر تدیّن است، و گوهر تدیّن هم یعنی غایت‌القصوای تدیّن: آنچه در نهایت از تدین‌ورزی خود می‌خواهیم. ممکن است کسی بگوید غایت من از این دین‌ورزی سعادت ابدی است. در این صورت سعادت ابدی گوهر تدین است. یا

بگوید، به دنبال تقرّب الی‌اللّه هستم و رضای خدا یا بهشت او را می‌خواهم. در این صورت نیز همینها گوهر تدیّن‌اند. این معنای اولِ گوهر دین است، و در این معنای اول، دین در واقع به معنای تدیّن است. در اینجا در واقع تدیّن یک نظام هرمی است که ما به دنبال رأس آن می‌گردیم. یعنی، همهٔ آنچه در قاعده و در بدنهٔ این هرم است معطوف به آن رأس است.

گوهر دین معنای دومی هم دارد: اینکه شما بیایید و ادیان مختلفی را که در جهان وجود دارند (چه ادیانی که اینک موجودند و چه آنها که «ادیان مرده» خوانده می‌شوند؛ بسته به دامنهٔ تحقیق شما) مورد مداقّه قرار دهید تا ببینید که وجه یا وجوه اشتراک آنها چیست. در اینجا وجه یا وجوه اشتراک تمامی ادیان را «گوهر ادیان» می‌نامیم. «گوهر» در این معنای دوم معنایی ارسطویی دارد: ذات. در اینجا شما به essentialism قائل شده‌اید ــ و من به این معنا به گوهر ادیان قائل نیستم، چراکه اساساً به ذات قائل نیستم. اما همین جا ممکن است این سؤال به ذهن شما خطور کند که این ادیانی که می‌خواهیم وجوه اشتراکشان را کشف کنیم، دین به کدام معنا هستند: به معنای یک یا دو یا سه؟ در اینجا می‌بینیم برخی از کسانی که از گوهر ادیان بحث می‌کنند به سراغ دین یک می‌روند و می‌خواهند وجوه اشتراک متون مقدس را بیابند. گاه نیز کسانی به سراغ دین دو می‌روند. تفکیک معنای دین یک و دین دو در این مقام بسیار مهم است و چه بسا اگر کسی خصوصاً دید فنومنولوژیستی داشته باشد نتواند این دو را از هم تمیز دهد و دائماً از یکی به دیگری بلغزد. اما بالاخره در اینجا بحث در محدودهٔ دینِ یک و دینِ دو است و کسانی که در پی یافتنِ مشترکات ادیان‌اند دین را به یکی از این دو معنی ــ و نه به معنای دین سه ــ لحاظ می‌کنند و آن مشترکات را گوهر دین می‌نامند. این معنای دوم گوهر دین است.

اما گوهر دین معنای سومی هم دارد، و آن معنای سوم این است که شخص بگوید هر دینی در یک ظرف مکانی-زمانی و وضع و حالیِ خاص ظهور کرده و آنچه در دین آمده بالاخره تابع این ظرف زمانی-مکانی و وضع و حالی است. یعنی، صبغهٔ این زمان و مکان و وضع و حال را دارد. امّا قبل از اینکه در این ظرف ظهور کند لابد می‌خواسته چیزی بگوید که آن چیز وابستهٔ به این ظرف زمانی-مکانی-وضع و حالیِ خاص نبوده است. (اینکه می‌گویم «لابد» به این خاطر است که این نظریه پیش‌فرضی دارد.) حال که چنین است، پس می‌شود گفت که هر دینی یک جنبه‌های local و محلی دارد و یک جنبه یا جنبه‌های universal. یعنی، مثلاً، در دین اسلام جنبه‌هایی هست که به دلیل اینکه در شبه‌جزیرهٔ عربستان، در چهارده قرن قبل، و در آن وضع و حال خاص فرهنگی، سیاسی، اقتصادی ظهور کرده در آن وجود دارد و به آن locality مربوط می‌شود؛ اما جنبه‌هایی universal هم در آن هست که اصلاً locality ندارد و عام است. «عام است» یعنی متعلق به آن وضع و حال خاص نیست. در اینجا شخص ممکن است بگوید، من جنبه یا جنبه‌های یونیورسال هر دین راگوهر دین می‌نامم و جنبه‌های local آن راگوهر دین نمی‌دانم.

سخنم را در تفکیک معنای گوهر دین تا بدین‌جا می‌توانم چنین خلاصه کنم.

۱ـ گوهر دین به معنای گوهر تدیّن: غایت قصوای دینداری. هدف از دین‌ورزی. آنچه در دینداریِ فرد مطلوبیت ذاتی دارد و در حکم ذی‌المقدمه است. چیزی که هر فرد دیندار نهایتاً از دین‌ورزی خود توقع دارد و می‌طلبد (سعادت ابدی، تقرب الی‌اللّه، بهشت، کاهش درد و رنج،...)

۲ـ گوهر دین به معنای وجه /وجوه مشترک ادیان. گوهر در اینجا همان

«ذات» ارسطوست. دین در اینجا می‌تواند دینِ یک باشد (یافتن وجوه اشتراک متون مقدس)، یا دینِ دو (یافتن عقاید و نظرات مشترک میان ادیان)؛ اما به معنای دینِ سه نمی‌تواند باشد.

۳ـ گوهر دین به معنای جنبه/جنبه‌های universal یک دین خاص، که پس از زدودن جنبه‌های local آن بر جا می‌ماند. آنچه یک دین اساساً برای بیان همان آمده است.

■ **ولی از کجا معلوم که در یک دین خاص جنبه یا جنبه‌های عام وجود دارد؟**

□ این فعلاً پیش‌فرض است. به همین دلیل بود که گفتم این معنای سوم برای گوهر دین مبتنی بر پیش‌فرضی است. آن پیش‌فرض همین است که می‌توان برای دین جنبه‌هایی universal یافت که به هیچ وجه سمت و سو و صبغهٔ local ندارند. (برای این پیش‌فرض البته باید دلیل اقامه کرد.)

به نظر من، سه معنایی که برای گوهر دین آوردیم غالباً در مجالس و محافل روشنفکری دینی ما خلط می‌شوند. اینها سه چیز مختلف‌اند. ممکن است ما اصلاً نتوانیم به بعضی از این سه چیز قائل شویم. حتی اگر به هر سه معنا هم به گوهر دین قائل شویم، باز هم اگر دقت کنید می‌بینید که این سه قول لوازم مختلفی دارند. مثلاً فرض کنید اگر گوهر دین را به معنای سوم بگیریم، باز بعید نیست که گوهر دین اسلام یک چیز باشد، گوهر دین بودا چیز دیگری باشد، و گوهر دین یهودیت چیز ثالثی باشد. اما اگر گوهر را به معنی دوم بگیریم اصلاً نمی‌توانیم به گوهرهای مختلف قائل شویم؛ چون گوهر به معنی دوم به معنای وجوه اشتراک بود. ولی چه به معنای دوم قائل باشیم و چه به معنای سوم، ادیان می‌توانند علاوه بر گوهری که میان همهٔ آنها مشترک است، گوهرهایی در سطوح پایین‌تری داشته باشند که بین دو یا سه، و خلاصه بین چند دین، مشترک باشد نه بین همهٔ آنها. این را هم در قول دوم می‌توانید بگویید و هم در قول سوم.

تا اینجا سه معنا را برای گوهر دین ذکر کردیم. اما از این سه، کدام‌یک

منظور من است و وقتی از گوهر دین بحث می‌کنم به کدام‌یک نظر دارم؟
گوهر به معنای اول، گوهر دین به معنای تدیّن است، و همین نیز محل بحث من بوده است. دلیل اینکه من به جای تعبیر «گوهر تدین»، تعبیر «گوهر دین» را به کار می‌برم این است که در فرهنگ روشنفکری ما مِیز بین دین و تدیّن خیلی روشن نیست. وقتی که می‌گویم معنویت گوهر دین است معنی اول را مراد می‌کنم. یعنی، من معتقدم کسانی که متدیّن‌اند از تدیّن خود بالمآل آرامش می‌خواهند؛ بالمآل شادی می‌خواهند؛ و بالمآل امید می‌خواهند. حتی وقتی چیزهای دیگری را هم می‌گویند، عندالتحلیل معلوم می‌شود که باز آرامش و شادی و امید را می‌خواسته‌اند ولی مصداقش را در آن چیزِ دیگر یافته‌اند.

برخی از وجوه مشترک میان ادیان با یکدیگر و با معنویت

اما گوهر به معنای دوم یعنی مابه‌الاشتراک همهٔ ادیان. به نظر من می‌توان چند مابه‌الاشتراک در همهٔ ادیان پیدا کرد. غالب معنویان جهان به این مابه‌الاشتراک اعتقاد دارند، ولی نه اینکه آن را از دینشان گرفته باشند. اگر ما گوهر دین را به معنای مابه‌الاشتراک ادیان و مذاهب مختلف بگیریم، می‌توان در این مابه‌الاشتراک چند فقرهٔ عقیدتی نیز یافت که غالب معنویان جهان (اما البته نه همهٔ آنان) به این چند فقره اعتقاد دارند. به تعبیری، وقتی استقراء تاریخی می‌کنیم می‌بینیم که غالب معنویان جهان به این عقاید قائل‌اند. یکی از این عقاید این است که نظام جهان نظام اخلاقی است. اتفاقاً این امر مابه‌الاشتراک همهٔ ادیان جهان نیز هست. امر دومی که مابه‌الاشتراک ادیان جهان است این است که همهٔ ادیان، تا آنجا که ما سراغ داریم، قاعدهٔ زرّین را قبول داشته‌اند: با دیگران چنان رفتار کن که خوش داری دیگران با تو رفتار کنند. معنویان نیز به این قاعده اعتقاد دارند و جزو عقاید مشترک آنان است. اما به این معنا، اگر دقت کنید، نگفتم معنویت

گوهر دین به معنای دوم است؛ چون چه بسا همهٔ ادیان اشتراکاتی داشته باشند که اتفاقاً معنویان جهان آن را قبول نداشته باشند. همین قدر گفتم که نوعی همپوشانی (overlap) بین گوهر دین به معنای دوم و آن چیزی که معنویان جهان عموماً به آن قائل‌اند وجود دارد. یعنی، بعضی چیزهایی که در آنجا هست در اینجا هم هست. اما این، مجوّز من نمی‌شود که بگویم معنویت گوهر دین به معنای دوم است.
اما گوهر دین به معنای سوم، که جنبه یا جنبه‌های universal هر دین است: اگر قائل باشیم که جنبه یا جنبه‌هایی universal در دین وجود دارد، می‌شود گفت که وضع آنها نیز نسبت به معنویت، همچون وضع گوهر دین به معنای دوم است؛ یعنی تصادقهایی جزیی بین گوهر دین به این معنای سوم با آنچه معنویان جهان به آن اعتقاد می‌ورزند وجود دارد.

بدیل بودن معنویت نسبت به دین

تا اینجا که می‌گفتم گوهر دین را معنویت می‌دانم، در واقع منظورم از دینْ تدیّن بود؛ یعنی معنویت گوهر تدیّن است. ولی در مورد گوهر دین به معنای دوم و سوم نیز نوعی همپوشانی بین معنویان و کسانی که به مابه‌الاشتراک ادیان اعتقاد می‌ورزند یا کسانی که به جنبه‌های یونیورسال هر دینی اعتقاد می‌ورزند وجود دارد.

تا اینجا معلوم شد که منظور از اینکه می‌گوییم معنویت گوهر دین است، چیست. اما چرا گاهی گفته می‌شود معنویت بدیل دین است؟ دینِ به معنای اول یک سلسله متون مقدس است، اما نمی‌شود گفت که فرد معنوی، از آن نظر که معنوی است، همهٔ آنچه را در یک متن مقدس آمده است، تعبّداً می‌پذیرد. بنابراین، به این معنا باید بگوییم اگر معنویت مصداقی دارد، مصداقش غیر از متون مقدس دینی و مذهبی است. به تعبیر دیگر، فرق است بین انسان معنوی و انسانی که متن مقدس

یک دین و مذهب را دربست پذیرفته است. لذا، به این معنا باید بگوییم معنویت بدیل دین است ـ اگر مرادمان دین به معنای اول باشد، یعنی متون مقدس. همچنین، اگر مرادمان از دین معنای دینِ دو باشد، یعنی مجموعهٔ شروح و تفاسیر و بیانها و تبیینهایی که از متون مقدس دینی و مذهبی شده، باز هم به نظر من همین‌طور است. یعنی در اینجا هم نمی‌توانیم بگوییم که یک معنوی، از آن رو که معنوی است، این‌گونه است. در اینجا مخصوصاً نکتهٔ جدیدی وارد بحث می‌شود، و آن اینکه دین به معنای دوم حتماً متنْ‌محور (text-oriented) است. اصلاً دین به معنای دوم پدید نمی‌آید مگر اینکه متنی وجود داشته باشد. همهٔ شروح، شروح یک متن هستند. همهٔ تفاسیر، همهٔ این بیانها و تبیینها، متعلّق به متنی هستند. حال، آیا انسان معنوی می‌تواند متن‌محور باشد یا نه؟ اگر انسان معنوی، از آن رو که معنوی است، نتواند متن‌محور باشد، آن وقت طبعاً دیگر نمی‌توانیم بگوییم فهم سنتی از دین با معنویت یکی است، بلکه باید بگوییم معنویت بدیل دین است. ضمناً توجه داشته باشید که لب و گوهر دین به گمان بنده همان معنویت است.

معنای متنْ‌محوری و حجیّت معرفت‌شناختی

اما منظور از متنْ‌محوری چیست؟ شک نداریم که ما، چه معنوی باشیم و چه غیر معنوی، بخش عظیمی از معارفمان را از متنها گرفته‌ایم. متن‌محوری در اینجا به این معنا نیست که انسان از متن استفاده نمی‌کند. متن‌محور یعنی اینکه، اولاً، حجیّت معرفت‌شناختی یک متن؛ ثانیاً، وثاقت تاریخی یک متن؛ و ثالثاً، اعتبار هرمنیوتیک یک متن را دربست بپذیریم. در عرف روشنفکری دینی ما معمولاً این سه از هم تفکیک نمی‌شوند، و حتی می‌توان گفت به جدّ گرفته نمی‌شوند و اگر هم بحثی می‌شود بیشتر ناظر به قسمت سوم است، با اینکه قسمت اول و دوم منطقاً بر قسمت سوم تقدم دارند. گاه بحث در باب این است که آنچه در، مثلاً، *اوستا* آمده

حجیّت معرفت‌شناختی دارد یا نه. یعنی، آیا می‌توانیم سخنان زرتشت را به عنوان یکی از منابع شناخت به حساب آوریم یا نه؟

منابع شناختی وجود دارند که مورد وفاق‌اند. حس یک منبع شناختِ تقریباً مورد وفاق است. عقل، به معنای نیروی استدلالگر، یک منبع شناخت مورد وفاق است. حافظهٔ واقعی جمعی تقریباً مورد وفاق است. شهود (intuition) دکارتی تقریباً یک منبع شناخت مورد وفاق است. درون‌نگری (introspection) در بعضی از حوزه‌ها مورد وفاق است. حال، آیا می‌شود گفت وحی هم یکی از این منابع است؟ یعنی، همان‌طور که حسْ واقع را به ما نشان می‌دهد، عقلْ واقع را به ما نشان می‌دهد، شهود بخشی از واقعیتها را به ما نشان می‌دهد، آیا وحی هم بخشی از واقعیتها را به ما نشان می‌دهد؟ در اینجا از حجیّت اپیستمولوژیک این متون پرسش می‌کنیم. این امر محل بحث است و باید اثبات شود. البته شما ممکن است بگویید که ما در باب منبع شناخت بودن حس هم دلیل نداریم؛ در باب منبع شناخت بودن شهود هم دلیل نداریم؛ در باب منبع شناخت بودن عقل، به معنای نیروی استدلالگر هم دلیل نداریم. پاسخ این است که بلی، بالمآل برای اینها دلیل نداریم، ولی معارض هم نداریم. فهم عُرفی ما به این منابع تسلیم شده است، ولی به منبع وحی تسلیم نشده است. نشانهٔ این تسلیم نشدن هم دو چیز است. یکی به این جهت که فراوان‌اند انسانهایی که حجیت معرفت‌شناختی وحی را نپذیرفته‌اند. دیگر اینکه گاه در این منبع چیزهایی نقیض پیدا می‌شود و دیگر منطقاً هم نمی‌شود پذیرفت که حجیّت معرفت‌شناختی داشته باشد. منابع دینی چیزهای نقیض می‌گویند و خودْاصلاحگری هم ندارند. البته حس هم گاهی چیزهایی نقیض می‌گوید ولی، به گفتهٔ معرفت‌شناسان، خوداصلاحگری دارد. چشم من می‌گوید که این قاشق در این لیوان آب، شکسته است؛ ولی دستم این خطا را اصلاح می‌کند و با لمس کردن

می‌گوید نشکسته است. به این دو جهت، وفاق در مورد منبع وحی وجود ندارد، و چون وفاق وجود ندارد ما باید بتوانیم به نحوی، مبنایی معرفت‌شناختی برای حجیّت آن بیابیم. مبنای معرفت‌شناختی برای حجیّت وحی یافتن، یعنی اینکه بر اساس منابع و ابزاری که آنها را قبول داریم (حس و شهود و عقل و...) استدلالی فراهم بیاوریم تا بتوانیم بگوییم بنابراین وحی هم یکی از راههای کشف واقع است. اما بحث دومی نیز وجود دارد که پس از اثبات حجیّت معرفت‌شناختی آن درمی‌رسد: از کجا بدانیم این چیزی که مثلاً نامش را *اوستا* گذاشته‌ایم و بین‌الدّفّتین وجود دارد، توسط همان کسی گفته شده که حجیّت معرفت‌شناختی سخنانش اثبات شد؟ این بحث تاریخی است و از وثاقت تاریخی این متون پرسش می‌کند. بخشی از این بحث وثاقت تاریخی در باب این است که نکند در آن متن تحریفِ به نقصان رخ داده باشد. بخش دیگرش این است که نکند تحریفِ به زیاده شده باشد. گاهی نیز نوعی تبدّلات در تفاوت رسم‌الخط‌ها پدید آمده که باید محل توجه قرار بگیرد. بحث سومی نیز هست: می‌پذیریم که این متن موجود بین‌الدّفّتین وثاقت تاریخی دارد، اما از کجا معلوم که برداشتی که ما از این متن داریم اعتبار هرمنوتیک داشته باشد؟ اگر دقت کنید متوجه می‌شوید که جریان روشنفکری دینی کشور ما به این قسمت سوم می‌پردازد، ولی منطقاً اول باید سراغ قسمت اول و دوم، یعنی حجیت معرفت‌شناختی و وثاقت تاریخی، رفت. روشنفکران دینی ما متن‌محورند؛ گرچه یکی می‌گوید بر اساس هرمنوتیک جدید به این متن نزدیک شویم نه بر اساس هرمنوتیک قدیم، و دیگری می‌گوید این متن ثابت است و فقط فهم ما از آن دائماً تبدّل پیدا می‌کند.

■ **آیا درست این نیست که اول وثاقت تاریخی متن اثبات شود و بعد از آن دربارهٔ حجیّت معرفت‌شناختی آن بحث شود؟**

□ نه، به همان ترتیبی که گفتم درست است. یعنی اول باید اثبات شود که زرتشت با منبع معرفت‌بخشی به نام وحی سر و کار داشته نه با منبعی توهّم‌زا. در بقیهٔ موارد هم همین‌طور است. مثلاً در تاریخ، اول قبول می‌کنید که چشم یک منبع معرفت‌بخش است؛ بعد می‌گویید آن کسی که مدعی شده نادرشاه را در حال انجام فلان لشکرکشی دیده، آیا سخنش درست است یا نه (یعنی وثاقت تاریخی). اگر در ابتدا تکلیف حجیّت مشاهده را روشن نکرده باشید اصلاً بحثِ وثاقت تاریخی طرح نمی‌شود؛ چون می‌گویید چه متنْ وثاقت تاریخی داشته باشد و چه نداشته باشد، اساساً به درد ما نمی‌خورد، چون معرفت‌بخش نیست.

انسان معنوی، اصیل و طبق فهم خودش زندگی می‌کند. اما اگر فهم او به اینجا منجر شد که این متن حجیّت معرفت‌شناختی دارد (در ناحیهٔ قائلِ متن)، و در ناحیهٔ آن چیزی که در اختیار ماست وثاقت تاریخی دارد، و در ناحیهٔ تفسیری که از آن ارائه می‌شود اعتبار هرمنیوتیک دارد ــ اگر فهم خودش به اینجا رسید، به میزانی که رسیده به آن ملتزم می‌شود؛ ولی باز هم به عنوان منبعی درکنار دیگر منابع معرفت‌بخش، نه به عنوان منبعی که اتوریته دارد، چون انسان معنوی اساساً هیچ اتوریتهٔ بالایی را نمی‌پذیرد. به این معنا، اگر دقت کنید می‌بینید معنویت بدیل دین، به معنای دوم، است. یعنی نمی‌توان معنویت را عین دین یا نظیر آن دانست بلکه اساساً روش دیگری است که شخص در زندگی در پیش گرفته است.

اما ربط و نسبت معنویت با دینِ سه اصلاً محل بحث نیست، و از اول هم نبوده، و هیچ کس هم به ذهنش نرسیده که معنای دین سه را بررسی کند و ببیند آیا گوهرِ معنویت است یا بدیل آن است یا نظیر آن است و امثال آن.

■ **ولی انسان معنوی هیچ‌گاه نمی‌پرسد و نمی‌گوید که معنویت بدیل حس یا عقل یا شهود است! چرا در مورد دین چنین سؤالی می‌کند؟**

□ چون انسان معنوی، مثل هر انسان دیگری، نمی‌تواند در مورد آن منابع از خودش ناپذیرایی نشان دهد. به نظر من، سخن هیوم، اگر چه در سیاق دیگری گفته می‌شد، دقیقاً می‌خواست ما را به همین نکته التفات بدهد. هیوم می‌گفت، ای خواننده، من می‌دانم که تو وقتی این کتاب مرا می‌بندی تمام این تشکیکاتی را که من در باب اصل علیت کردم فراموش می‌کنی؛ اما از تو چه پنهان که خود من هم تمام اینها را فراموش می‌کنم و وقتی ببینم هوا گرم است پنجره را باز می‌کنم، چون بالاخره قائلم به اینکه باز شدن پنجره علت خنک شدن هواست. معنای این سخن این است که انسانی که با خودش رو راست است نمی‌تواند از بعضی از این مؤلفه‌ها گریز داشته باشد. به تعبیر دیگر، برای رو راست بودن دلیل ابژکتیو لازم نیست؛ دلیل سوبژکتیو کفایت می‌کند. یعنی، اینکه وقتی من نمی‌توانم، به رغم کوششی که می‌کنم، نظام جهان را علّی ـ معلولی نبینم، همین کفایت می‌کند. در باب حس، در باب شهود، در باب عقل به معنی استدلال، انسان معنوی با همین مشی زندگی می‌کند. حتی از اینها بالاتر، چه بسا انسانی معنوی نظام جهان را نظام جوهری ـ عرضی هم بداند و بگوید آبی وجود دارد و رطوبت آب؛ یا آبی وجود دارد و سردی آب. به تعبیر کانتی، تا این ذهن همین است که هست، انسان معنوی هم نمی‌تواند از دست آن خلاصی پیدا کند، و صداقتش به همین است که با خودش در این باب رو راست باشد. اما در مورد وحی، الهام، یا حتی بگویید خطورات، این وضع وجود ندارد. البته بسا فردی معنوی، پس از پروسه‌ای، به موردی از آن معتقد بشود، اما شاید هم معتقد نشود؛ ولی آن تضمینی را که در آنجا گفتیم در اینجا نمی‌توانیم داشته باشیم.

تفاوت معنویت با spiritualsm

■ **ربط و نسبت اخلاق و عرفان با معنویت چگونه است؟ آیا همان‌طور که**

معنویت با دین و تدیّن نسبتی دارد، با اخلاق و عرفان هم نسبتی دارد؟

□ واقعیت این است که هم عرفان چندین معنا دارد، که باید تفکیک شوند، و هم اخلاق. بنا بر برخی از معانیِ عرفان، معنویت و عرفان با هم مغایرت دارند و بنابر برخی از معانی دیگرِ عرفان، این دو عین هم هستند. اما فعلاً، در این مجال، فرصتِ پرداختن به این مطلب نیست. همین قدر اشاره می‌کنم که عرفان گاهی یک مکتب است؛ یعنی یک سلسله آموزه‌ها دارد، و یک رویکرد نیست؛ یک گرایش نیست؛ یک جنبش نیست؛ یک مکتب است که شکل گرفته و مؤلفه‌هایی دارد مثل اعتقاد به وحدت وجود. اگر مُراد ما از معنویت spiritualism بود، یعنی یک مکتب بود، آن‌وقت چه بسا اگر مؤلفه‌ها و آموزه‌های آن مکتب همان مؤلفه‌ها و آموزه‌های مورد وفاق عرفان می‌بود، می‌توانستیم بگوییم اصلاً عرفان و معنویت یک چیزند. اما مراد من از معنویت اصلاً spiritualism نیست. مُراد من از معنویت spirituality است. به دو جهت مراد من از معنویت spiritualism نیست. یکی به جهت همین «ism_» آن و دیگری به خاطر آنچه در عرف از معنویت فهم می‌شود. توضیح اینکه، شما وقتی با ایسم/ایزم («ism_») سر و کار داشته باشید با مکتب سر و کار دارید، و مکتب هم یعنی یک سلسله مؤلفه‌های معرفتی؛ خواه معرفتهای ناظر به فکت(fact)، خواه معرفتهای ناظر به ارزش (value)، خواه معرفتهای ناظر به تکلیف (obligation). هر جا که ism_ داشته باشید یک سلسله مؤلفه‌های معرفتیِ factual و ontologic، یک سلسله مؤلفه‌های evaluative و axiologic، و یک سلسله مؤلفه‌های deontologic مشترک دارید. ـ به همین دلیل است که بعضی می‌گویند اگزیستانسیالیزم نباید گفت، چون واقعاً در میان اگزیستانسیالیست‌ها چنین چیزهای مشترکی وجود ندارد. گفته می‌شود که اگزیستانسیالیزم یک جنبش است و تا وقتی ما با جنبش سر و کار داریم، باید بگوییم «جنبش اگزیستانسیل». به

همین دلیل spiritualism با معنویت یکی نیست، چون «ایزم» دارد و این «ایزم» یعنی مؤلفه‌های مشترک.

اما معنویت با spiritualism از جهت دیگری نیز یکی نیست، و آن اینکه spiritualism در غرب، یک ایزم خاص است با عقایدی خاص. کسانی مثل خانم بسانت، که در واقع از پدیدآورندگان مکتب تئوزوفی (theosophy) بودند که بعدها عنوان spiritualism گرفت، در وهلهٔ اول یک سلسله از تعالیم مذهب هندو را با یک سلسله از تعالیم مذهب مسیح آمیختند. نکته دوم در مورد آنان این است که بر انضباط و کفّ نفس شدید تأکید می‌ورزیدند. و نکتهٔ سوم اینکه غایت قصویٰ را در زندگی، شهود ترانسندنس در زندگیِ این‌جهانی می‌دانستند. یعنی می‌گفتند، غایت قصویٰ این است که ما کاری کنیم که چشممان در همین جهان به امر متعالی باز شود. الان وقتی گفته می‌شود spiritualism، حتی آنها که تعبیر neospiritualistها در موردشان به کار می‌رود، مقصود کسانی هستند که این سه عنصر را قبول دارند. اما معنویتی که من عرض می‌کنم این نیست و چنین چیزهایی لزوماً در آن وجود ندارد. لذا مراد من spiritualism نیست، بلکه spirituality است. حال، ممکن است بپرسید که این spirituality چیست. برای توضیح این امر باید کمی به واقعیتهای روانشناختی اشاره کنم و بعد بگویم که spirituality پدیده‌ای است که فونکسیون آن چنین و چنان است. اما اجازه دهید اول آن واقعیتهای روانشناختی را بررسی کنیم.

غایت قصوای آدمی

به نظر می‌آید که غایت قصوای انسان گریز از درد و رنج است. البته من نمی‌خواهم بگویم که چون بودا این را گفته ما هم می‌پذیریم. همهٔ تحقیقات روانشناختی، چه آنها که در فلسفهٔ نفس صورت گرفته، یعنی

روانشناسی فلسفی، و چه آنها که در پسیکولوژی، یعنی روانشناسی تجربی ـ آزمایشگاهی صورت گرفته، (و همچنین خودکاوی)، تأیید می‌کنند که غایت قصوای انسان این است که از درد و رنج بگریزد. او می‌خواهد خود را از درد و رنج نجات دهد. آدمی به طرف هر چیز که گرایش می‌یابد، یا از هر چیز که می‌گریزد، برای این است که در آن چیز یک مایهٔ کاهش درد و رنج یا یک مایهٔ افزایش درد و رنج می‌بیند. البته کسی که به این نکته تصریح کرد بودا بود؛ اما پس از بودا نیز هر چه ما جلو آمدیم دیدیم این سخنْ سخنِ معقول و درستی است. ما در واقع به دنبال این هستیم که دردها و رنجهای خودمان را بکاهیم. حتی وقتی هم که می‌خواهیم درد و رنج دیگران را بکاهیم برای کاستن از درد و رنج خودمان است که چنین می‌کنیم. همهٔ نهادهایی را هم که انسان در طول تاریخ پدید آورده ظاهراً برای همین امر بوده است؛ـ البته نهاد به معنی جامعه‌شناختی آن. یعنی، نهاد خانواده، نهاد اقتصاد، نهاد سیاست، نهاد آموزش و پرورش، که نهادهای اصلی زندگی هستند، همه برای این درست شدند که به نظر می‌آمد با وجود این نهادها دردها و رنجها تخفیف پیدا می‌کند. البته شکی نیست که پس از آنکه این نهادها پدید آمدند از آنها برخی سوءاستفاده‌ها شد و چه بسا گاهی هم در خلافِ جهتِ مطلوب پیش رفتند؛ مخصوصاً در فرم و شکل این نهادها. به نظر من نهاد دین نیز همین‌طور بوده است. یعنی در واقع در دین هم انسان به دنبال کاهش درد و رنج بوده است.

■ ولی ممکن است گفته شود که نهاد دین هم مثل بقیهٔ نهادها پس از مدتی خودش موجب ایجاد درد و رنج شده. آیا انبیا خودشان و پیروانشان در پی کاهش درد و رنج بودند؟ می‌دانیم که پیروان آنان می‌دانستند که با پذیرش دین جدید، خیلی از سختیها را باید به جان بخرند و متعاقباً بابی از درد و رنجها به رویشان گشوده خواهد شد.

□ آیا به نظر شما امکان دارد که پدیده‌ای دائماً درد و رنج انسانها را افزایش دهد ولی آنها چندین هزار سال، و شاید چندین ده‌هزار سال، همچنان به آن دلبستگی داشته باشند؟ اصلاً چنین چیزی با حبّ ذات آدمی سازگاری دارد؟ آیا می‌توانیم بگوییم که انسانها حب ذات دارند ولی چیزی هم به نام دین هست که دائماً درد و رنج آنها را بیشتر می‌کند اما آنها همچنان به آن چسبیده‌اند؟ به نظر من این امر نسبت دادنِ یک نوع دیوانگی عام به همهٔ انسانهاست.

نهاد دین وقتی پدید آمد، همچون هر نهاد دیگری، سه چیز در آن امکان وقوع پیدا می‌کند: جهل، خطا، سوءنیت. انحراف هر نهادی معلول یکی، یا دو تا، یا هر سهٔ این عوامل است. ولی چرا این نهادهایی که برای کاهش درد و رنج پدید آمده بودند دِفُرمه شدند؟ چون انعقاد این نهادها همواره با شروع رخنهٔ جهل، خطا و سوءنیت در آنها مقارن بوده است. لذا طبعاً در نهاد دین هم جهل و خطا و سوءنیت راه می‌یابد و باعث می‌شود که، به تعبیر شما، همین نهاد دین هم در پاره‌ای از موارد درد و رنج‌زا شود. ولی اعتقاد من این است که انسان، روی هم رفته، و به تعبیر فیلسوفان اخلاق در درازمدت و من‌حیث‌المجموع و همه چیز را لحاظ کرده، می‌بیند درد و رنج زدایی دین بیشتر از درد و رنج زایی آن است؛ و لذا در عین اینکه دین درد و رنج زایی‌هایی هم دارد همچنان به آن ملتزم می‌ماند. وگرنه، به نظر من، اصلاً عقلانی نیست که بگویند پدیده‌ای در تاریخ پدید آمده که دائماً درد و رنج ما را افزایش می‌دهد ولی ما همچنان عاشق اوییم و نسل اندر نسل آن را به فرزندان خود نیز منتقل می‌کنیم.

اینکه گفتم خاستگاه دین کاهش درد و رنج و گریز از آن است، دو معنا را در نظر داشتم. یکی در ناحیهٔ بنیانگذاران دین و مذهب و دیگری در ناحیهٔ پیروان آنها. اصلاً بنیانگذاران دین و مذهب برای گریز از درد و رنج، ولو از راه معنایابی برای درد و رنج، که آن هم نوعی گریز از درد و رنج

است، به یک سلسله سلوکها و سیرهایی کشیده می‌شدند و این سیر و سلوکها برای آنها چیزی را به ارمغان می‌آورد که آن را تجربهٔ دینی می‌نامیم. به تعبیر دیگر، می‌خواهم بگویم خاستگاه دینِ تاریخی همان الهام یا وحی ـ یا هر تعبیر دیگری که به کار برید ـ است و اتفاقاً خاستگاه وحی یا الهام نیز گریز از درد و رنج است. یعنی، کسانی در تاریخ پدید آمدند که اگر چه تعدادشان نسبت به کل انسانها کم بوده، ولی دردها و رنجهایی داشتند که نمی‌توانستند آنها را با رجوع به عالم طبیعت و پیرامون خودشان زایل کنند یا کاهش دهند. آنها تدریجاً به سلوک و ورزه‌ای کشیده شدند که نهایت آن رسیدن به یک نوع تجربهٔ دینی بوده است. دین تاریخی از همین جا پدید آمده است. می‌خواهم بگویم که در ناحیه بنیانگذاران دین و مذهب، تجربهٔ دینی معلول گریز از درد و رنج است؛ در ناحیه متدیّنان، منشأ ایمان آوردن گریز از درد و رنج و کاهش آن است. ولی وقتی که انسان ایمان آورد، درون آن دین یک سلسله امور پدید می‌آید. یکی از این امور، که اجتناب‌ناپذیر است، نهاد روحانیت است. در اینجا نهاد، نسبت به نهادی که قبلاً ذکر کردیم، معنایی اخص دارد. در آنجا نهاد را به معنای جامعه‌شناختی آن به کار می‌بردم، ولی در اینجا بیشتر به معنای زیرمجموعهٔ نهاد به معنای اول است و معنای جامعه‌شناختی خود را ندارد.

ظاهراً به نظر می‌آید که هیچ دینی نمی‌تواند بدون روحانیت باشد. مؤلفهٔ جدّی پروتستانتیزم، که بر اساس آن در مقابل کاتولیسیسم پدید آمد، این بود که روحانیت از بین برود و واسطهٔ میان انسان و خالق از میان برداشته شود. ولی شگفت آنکه همین پروتستانتیزم اینک روحانیت دارد. تنها تفاوتی که روحانیت لوتری و کالونی با روحانیت کاتولیک دارد این است که جنبهٔ شعائری آن کمتر است، وگرنه روحانیت را دارد. همهٔ کلیساهای پروتستانی دنیا، اعم از انگلیکان و فابیانیزم و کویکرها، همگی

روحانی دارند. معنای پدید آمدن روحانیت این است که کسانی پدید می‌آیند که از دینداری مردم سود می‌برند. همین امر آغاز سوءنیتها و آغاز جهل و خطاهاست.

خاستگاه جریان معنویت و علل رویکرد دوباره به آن در قرن نوزدهم

تجربهٔ تاریخی به کسانی نشان داد که درست است که این نهادی که از آن به نهاد دین تعبیر می‌کنیم، پدید آمد تا درد و رنج ما انسانها کاهش پیدا کند، یا ما برای اینکه درد و رنجمان کاهش پیدا کند به آن اقبال کردیم، اما گفته‌اند که خود این نهاد وجوهی درد و رنج‌زا پیدا کرده است. لذا پرسیدند، آیا نمی‌شود راهی در پیش بگیریم که آن درد و رنج زدایی در این راه باشد ولی آن درد و رنج زایی در آن نباشد؟ خاستگاه جریان معنویت همین بود.

آغاز جریان معنویت این است که من می‌خواهم درد و رنج به عمیق‌ترین صورت کاهش پیدا کند، ولی به نظر می‌رسد که در عین حال این راهِ رفته هم راه موفقی نبوده است. به این معنا باید گفت که معنویت سابقهٔ تاریخی بسیار طولانی دارد. به این معنا باید گفت که بودا انسانی معنوی بوده است، (خود بودا نه آیین بودا)، چون بودا موانعی را که در ادیان دیگر وجود داشتند و درد و رنج‌زا بودند نفی کرد. می‌دانید که بودا اصلاً یک انشعابی آیین هندو است که به خاطر سه نکته که در آیین هندو بود از آن انشعاب کرد؛ سه نکته‌ای که از نظر او موجب درد و رنج‌زایی می‌شدند: یکی خطاناپذیریی که آیین هندو برای افراد قائل است (مسألهٔ تقدس و عصمت)؛ دیگری انحصارگرایی (exclusivism) موجود در آیین هندو؛ و سومی نظام کاستی موجود در آیین هندو. به این معناست که من گاهی می‌گویم بودا انسانی معنوی است. البته اینکه بودا انسانی معنوی است غیر از این است که آیین بودا هم یک آیین معنوی است.

اما به چه معنا گفتم معنویت در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم پدید آمد؟ توضیح اینکه فرق است بین اینکه یک گرایش فکری، احساسی و عاطفی به صورت پراکنده و جسته گریخته در طول تاریخی ظهور کند، با اینکه آگاهی عمومی به این نکته برسد که این گرایش گرایشی است که اگر چه تا کنون افراد معدودی آن را داشته‌اند، ولی نسبت به گرایشهای دیگر قابل دفاع‌تر است. در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم سه عامل دست به دست هم دادند و باعث شدند که اصلاً گرایش به معنویت، به همان معنایی که گفتم، وجه دفاع منطقی پیدا کند. چون این گرایش در آن زمان وجه دفاع منطقی پیدا کرد، می‌گوییم تولّد آن در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم رخ داد. آن سه عامل بدین قرارند:

۱ـ افزایش اطلاعات در مورد ادیان و مذاهب دیگر. پیروان ادیان و مذاهب مختلف تا وقتی از هم بی‌خبر بودند بیشتر می‌توانستند به دین و مذهب خود دل بدهند. وقتی انسان می‌بیند که زیباییهای دیگری هم در ادیان و مذاهب دیگر وجود دارد، فهمش از دین و مذهب خودش نیز بهتر می‌شود و حداقل می‌فهمد که دین او فقط یکی از ادیان است. این امر دقیقاً ناشی از تحقیقات دین‌شناختی بود که بویژه در قرن هیجده و نیمهٔ اول قرن نوزده به کثرت و در مورد ادیان و مذاهب مختلف صورت گرفته بود. محققان، انسان‌شناسی دینی و انسان‌شناسی انقلابی و قوم‌شناسی‌های جدی کردند و همهٔ ادیان و مذاهب را بررسی کردند و به نتایج جالب توجهی رسیدند.

۲ـ از آغاز قرن نوزدهم به این طرف، آثار و نتایج اختلاف‌زاییِ ادیان بسیار مکشوفتر شد و معلوم شد اینکه ادیان میان مردم اختلاف ایجاد می‌کنند چه آثار و نتایج وخیمی دارد.

۳ـ نکتهٔ سوم یک نکتهٔ معرفت‌شناختی است. از نیمهٔ دوم قرن نوزدهم به این طرف روشن شد که متافیزیکِ هیچ کدام از ادیان قابل اثبات نیست.

یکی از جهات دگماتیزمی که در ادیان وجود دارد این است که شخص صاحب دین فکر می‌کند متافیزیک دین او را می‌شود اثبات کرد؛ لذا می‌گوید پس هر کسی با این متافیزیک ناسازگاری دارد با حق عناد دارد. ولی اگر معلوم شد که هیچ کدام از این متافیزیک‌ها قابل اثبات نیست و همهٔ متافیزیک‌ها یا به یک مقدار بی‌دلیل‌اند یا به یک مقدار مدلّل‌اند، آن گاه مخالفت با آنها مخالفت با حق تلقی نمی‌شود. این امر باعث شد که تدریجاً مهرورزی به یک دین خاص در ذهن و ضمیر کاهش پیدا کند و شدّت و حدّت خود را از دست بدهد. لذا کاملاً منطقی جلوه کرد که کسی بگوید جهات مثبت دین را می‌خواهم اما جهات منفی آن را نمی‌خواهم. چنین سختی بدین معناست که گفته شود آن مقدار از دین راکه درد و رنج را کاهش می‌دهد قبول دارم اما آن مقدار که درد و و رنج را افزایش می‌دهد نمی‌خواهم.

این حرکت آگاهانه به طرف معنویت از نیمهٔ دوم قرن نوزدهم در اروپا پیدا شد. شوپنهاور[2] در آلمان نقش بسیار مهمی در این جهت داشت. او یک فیلسوف آکادمیک طراز اول به حساب نمی‌آمد، ولی فیلسوفی است که در سیر فرهنگ عمومی غرب تأثیر بسیار قاطعی داشته است. او یک فیلسوف معنویت‌گرا بود و خیلی به بودا علاقه داشت و اصلاً بودایی مسلک بود. ــ از این لحاظ است که من گاه می‌گویم بودا یک انسان معنوی است. البته من نمی‌خواهم بحث مصداقی کنم، چون اطلاعات تاریخی ما باید به اندازهٔ کافی باشد تا بتوانیم صادقانه قضاوت کنیم که چه کسی معنوی بوده و چه کسی معنوی نبوده است. ما از باطن افراد خبر نداریم. ما جلوه‌های بیرونی رفتار انسانها را می‌بینیم و بر اساس آن در مورد معنوی بودن آنان قضاوت می‌کنیم. با این حال، همیشه می‌توانیم بگوییم که اگر آن شخص مورد نظر شما این است که ما او را با این اوصاف

---

۲. Arthur Schopenhaver (۱۷۸۸ - ۱۸۶۰).

خاص می‌شناسیم و این اطلاعات تاریخی را از او داریم، به نظر می‌آید که در مورد او نمی‌توان گفت که معنوی است؛ یا لااقل نمی‌توانیم بگوییم یک معنوی تیپیک است.

بد نیست در اینجا به مضمون حدیثی اشاره کنم که در عِداد احادیث قدسی ذکر شده است. آمده است که خدا فرمود، انسانهایی هستند که من از اعمالشان بدم می‌آید اما از خودشان خوشم می‌آید. معنای این حدیث این است که اعمال چنان فردی حُسن فاعلی دارد اما حُسن فعلی ندارد. یعنی باطن او خوب است و خوش‌نیّت و نیکخواه است اما اعمالی انجام می‌دهد که خوب نیست. به نظر خود من، در داوری راجع به افراد باید بین دو دسته تمیز بگذاریم: آدمهایی که دلشان می‌خواهد خوب باشند اما بدند؛ و آدمهایی که اصلاً دلشان هم نمی‌خواهد خوب باشند. به همین ترتیب، آدمهایی هستند که می‌خواسته‌اند معنوی باشند اما تا آخر عمر موفق نشدند؛ افرادی هم موفق شده‌اند تا این معنویت را در خودشان تحقق ببخشند. انسان معنوی می‌داند که خطاپذیر است. من نمی‌توانم تصوّر کنم که یک انسان معنوی به این حالت برسد که فکر کند اصلاً خطا در او امکان وقوع ندارد. می‌گویم امکان وقوع؛ اصل وقوع حرف دیگری است! ممکن است یک انسان معنوی بگوید که من هر چه فکر می‌کنم می‌بینم تا الان خطا نکرده‌ام؛ نه خطای معرفتی، نه خطای عملی. این منتفی نیست. اما من نمی‌توانم تصور کنم که یک انسان معنوی بگوید، اصلاً امکان خطا در من نیست. خوب، اگر امکان خطا در شما منتفی نباشد، اولین علامتش این است که باید نسبت به دیگران بردباری نشان دهید، چراکه ممکن است حق با آنان باشد. حال، اگر کسی را دیدیم که با هر غیری مواجه می‌شود، اگر فهمید که آن غیر با او مخالف است، نسبت به او خشونت یا هر نوع بی‌مدارایی نشان می‌دهد؛ من نمی‌توانم بگویم چنین کسی انسانی معنوی است. چون انسان معنوی این احتمال را

می‌دهد که شاید فهم دیگران درست باشد نه فهم خودش؛ لذا به دیگران خشونت نمی‌ورزد.

نکته دیگر اینکه هر انسانی این را می‌فهمد که توان همهٔ انسانها به یک اندازه نیست. همان‌طور که قبول داریم انسانها در ناحیهٔ جسم با هم فرق دارند، باید قبول کنیم که به لحاظ ذهنی هم با یکدیگر فرق دارند. اگر ما قبول داریم همان‌طور که یک نفر با یک انگشت می‌تواند یک صندلی را بلند کند ولی دیگری با دو دست هم قادر به این کار نیست، به همین ترتیب باید بپذیریم برخی از افراد هم نمی‌توانند برخی از مسائل را درک کنند. این مسأله باید خود را در سلوک یک انسان معنوی نشان دهد. یعنی، انسان معنوی باید بتواند نافهمی دیگران را روا بدارد. لذا انسان معنوی از کسی که نمی‌تواند حرف او را بفهمد انتظار تصدیق ندارد.

توجه کنید که مشکل ما از این راه حل نمی‌شود که چه کسانی را معنوی بدانیم و چه کسانی را معنوی ندانیم. این بحث تاریخی مشکل ما را حل نمی‌کند. ما می‌خواهیم الان معنوی باشیم تا از فونکسیون آن برخوردار شویم. بله، مفروضات گذشتگان با ما فرق داشته است. ولی من این بحث را پیش کشیدم تا بگویم که اگر شما خواستید معنوی باشید دقت کنید که سراغ برخی از افراد به عنوان اینکه افرادی معنوی هستند نروید. من می‌خواهم مشکل اینجایی ـ اکنونی خودمان را حل کنم و بحثم اصلاً تاریخی نیست.

■ **شما گفتید که معنویان در پی کاهش درد و رنج هستند. ولی ظاهراً دردها و رنجها هیچ‌گاه پایان نمی‌یابند. فقط درد و رنجی می‌رود و درد و رنج جدیدی جای آن را می‌گیرد. ما دائماً میان دردها و رنجها در حال رفت و آمدیم. به هیچ نحو نمی‌توان گفت که درد و رنج بشر جدید کمتر از بشر قدیم است.**

□ معنویت یک فرآیند است که فونکسیون آن این است که درد و رنج‌گریزی شما را ارضا می‌کند. این تعریفِ معنویت است از راه

فونکسیون آن. این معنویت با تجربه‌ای تاریخی به دست آمده است. یعنی در طول تاریخ به کرّات و دفعات و متوالیاً دیده شده که آدمهایی که درد و رنج کمتری داشته‌اند به این دلیل بوده که به این چیزها باور داشته‌اند؛ این احساسات و عواطف را داشته‌اند؛ این تلقی را از همنوع خود داشته‌اند؛ این تلقی را از خود داشته‌اند؛این انتظارات را داشته‌اند؛ آن توقعات را نداشته‌اند. اینها ذره ذره بر هم جمع شده و حالا به کسانی که می‌خواهند، توصیه می‌شود که این یک راه است. اما این توصیه به نحوی self-referent است. یعنی می‌گوید، این توصیه‌هایی راکه ما می‌کنیم، خودتان باید بیازمایید. از این لحاظ است که زندگی اصیل داشتن به یک معنا مادر زندگی معنوی است. چون زندگی اصیل یعنی التزام به خود و بر اساس فهم و دریافت خود عمل کردن. طبعاً معنایِ اینکه می‌گوییم انسان معنوی زندگی اصیل دارد این خواهد شد که اولاً، معتقدیم که زندگی اصیل داشتن در کاهش درد و رنج انسان تأثیر بسیار قاطع دارد و، ثانیاً، معتقدیم به مقتضای اینکه زندگیتان باید اصیل باشد، باید تمام توصیه‌های بعدی را هم خودتان بیازمایید. اما آن تجربهٔ تاریخی که می‌گفتیم چه نقشی دارد؟ آن تجربهٔ تاریخی فقط و فقط برای میانبُر کردن احتمالی راه است ـ مثالی که زدم فردی بود که سردرد داشت و به جای اینکه خودش برود عصاره درست کند یا وارد علم داروسازی شود، به پزشک مراجعه می‌کند. چنین کسی وقتی که دارو را خرید و مصرف کرد، نه مثل آن ابلهی است که می‌گوید من باید خودم تمام عصاره‌ها را از تمام گیاهان دارویی جهان درست کنم و بعد تک تک آنها را بیازمایم، و نه مثل آن ابله دیگر است که می‌گوید چون این دارو را در داروخانه نهاده‌اند و پزشک گفته آن را مصرف کن، پس دیگر این دارو هر کاری که با من کرد من همچنان آن را خواهم خورد. او هیچ‌یک از این بلاهتها را ندارد. او می‌گوید من آن کار اول را نکردم که تمام گیاهان دارویی جهان را تِست کنم، بلکه در وقتم

صرفه‌جویی کردم؛ اما در عین حال نمی‌گویم در این راه میان‌بُر هر چه را به دستم رسید چشم‌بسته و کور کورانه قبول می‌کنم، بلکه خودم تِست می‌کنم.

کسی که در روزگار ما دعوت به معنویت می‌کند در واقع می‌گوید تجربهٔ تاریخی ذره ذره جمع شده نشان می‌دهد که آدمهایی که این سلوکها، این طرز تلقیها، و این باورها را داشته‌اند، در زندگی درد و رنج بسیار کمتری احساس کرده‌اند؛ و چون اولینِ این سلوکها زندگی اصیل است، اقتضای این زندگی اصیل این است که خودِ شما هم بیازمایید. بنابراین، زندگی اصیل دو کار برای شما می‌کند: یکی اینکه خودش درد و رنج شما را کاهش می‌دهد (ادعا) و دوم اینکه برای پذیرفتن هر توصیهٔ دیگری شما باید به فهم خودتان اتکا بورزید نه اینکه بگویید کسانی در تاریخ مدعی بوده‌اند که موفق‌اند پس من هم موفقم. نه! ممکن است شما موفق نباشید. پس معنویت می‌شود یک فرآیند که در این فرآیند، عناصر باوری وجود دارد، عناصر احساسی و عاطفی وجود دارد، عناصر نگرشی وجود دارد، عناصر بینشی هم وجود دارد، و در عین حال ادعایش همان است که گفتم. بنابراین، تعریفِ معنویت تعریف functionalistic است؛ درست مثل تعریفی که از صندلی می‌کنیم. صندلی را به هیچ نحو نمی‌شود تعریف کرد مگر بر اساس فونکسیون آن.

بنابراین، ما معنویت را بر اساس فونکسیون آن این‌گونه تعریف می‌کنیم: فرآیندی که فرآوردهٔ آن، کمترین درد و رنج ممکن است وقتی معنویت را این‌گونه تعریف کردیم، آنگاه هر مؤلفه‌ای را برای آن ارایه کردیم مطالبهٔ دلیل بدین صورت است که نشان بدهد این مؤلفه در کاستن از درد و رنج تأثیر دارد. بنابراین، همهٔ دلایلی که برای این فرآیند از من طلب می‌کنید از نوع تجربی است.

■ **پس دلایلش دین‌شناختی نیست بلکه معرفت‌شناختی است.**

□ دین‌شناختی که نیست. ولی معرفت‌شناختی به چه معنا؟ معرفت‌شناختی به چند معنا به کار می‌رود. اگر منظورتان از معرف‌شناختی معرفت‌شناختی‌های خاص است، می‌توان گفت معرفت‌شناختیِ تجربی است. یعنی نه معرفت‌شناختی عقلی، نه معرفت‌شناختی تاریخی، نه معرفت‌شناختی نقلی، بلکه معرفت‌شناختی تجربی است. اما مرادتان از تجربه در اینجا چیست؟ آیا مُرادتان فقط حسّ ظاهر است؟ یا فقط حسّ باطن؟ یا مجموع حسّ ظاهر و حسّ باطن؟ من تجربه را در اینجا به معنای اعمّ به کار می‌برم؛ یعنی معرفت‌شناختی حسّی بالمعنی‌الاعم؛ اعم از حس ظاهر و باطن. یعنی درستی و نادرستی بعضی از این مدّعیات را می‌توانید با رجوع به خود بیازمایید، و درستی و نادرستی بعضی دیگر را با تحقیقات آماری که در روانشناسی اجتماعی و در جامعه‌شناسی صورت می‌گیرد.

■ **آیا پای درون‌نگری در همین جا به میان آید؟**

□ بله، درونگری (introspection) در همین جا که حس باطن هست به میان می‌آید.

خاستگاهها و نتایج درد و رنج

نکتهٔ دیگر اینکه باید سه چیز را در باب درد و رنج از هم تفکیک کرد: اول، اصل بحث درد و رنج؛ دوم، بحث منشأ و خاستگاه درد و رنج؛ سوم، بحث آثار و نتایج درد و رنج. در واقع، وقتی می‌گوییم منشأ درد و رنج، یعنی علل درد و رنج؛ و وقتی می‌گوییم آثار درد و رنج، یعنی معالیل درد و رنج. خود درد و رنج مسلّماً امری سابژکتیو است. یعنی درد و رنج همیشه درد و رنجی است درونی. درد و رنج آبژکتیو نیست. مثل قند نیست که در بیرون بشود آن را علی رئوس الاشهاد نشان داد. حتی اینترسابژکتیو هم نیست. درد و رنج سابژکتیو است. یعنی درد و رنج تو مثل عشق تو، مثل

خستگی تو، مثل ناامیدی تو، چیزی در خودِ توست. این درد و رنج در هیچ جای دیگری جز در درون ما توطّن ندارد. اما منشأ یا مناشی درد و رنج، هم آبژکتیوند و هم سابژکتیو. یعنی، اینکه چه می‌شود که من درد و رنج می‌برم، یک سلسله علل و عوامل درونی دارد. مثلاً، باورهای من در درد و و رنج بردن یا نبردن من مؤثرند. پس، باورها و انتظارات من نیز در درد و رنج بردن یا نبردن من مؤثرند. درد و رنج بردن، یا نبردن، یک سلسله علل و عوامل درونی نیز دارد. بنابراین، مناشی و خاستگاههای درد و رنج، برخی سابژکتیوند و برخی آبژکتیو. وقتی در جامعه امنیت نباشد، نظم نباشد، عدالت نباشد، آزادی نباشد، خشونت باشد، (اینها مثالهایی از جامعه است؛ حال در بیرون جامعه)؛ وقتی زلزله باشد، سیل باشد، طوفان باشد، خشکسالی باشد ــ اینها همه یک سلسله مناشی بیرونی برای درد و رنج هستند. این «بیرون» حتی بدن را هم شامل می‌شود. اگر دست من لای در گیر کرد منشأیی بیرونی برای درد و رنج فراهم شده است. «بیرون» یعنی بیرون از روان: وارد عالم ماده که می‌شویم؛ چه بدن باشد، چه صحنهٔ اجتماع باشد، و چه عالم طبیعت. اینها مناشی آبژکتیو درد و رنج هستند.

به یک نکته باید توجه کرد. خاستگاههای بیرونی و آبژکتیو درد و رنج برای انسانهای مختلف به یک میزان درد و رنجِ سابژکتیو پدید نمی‌آورند. پیدایش درد و رنج محصول ازدواج دو چیز است: عوامل آبژکتیو، عوامل سابژکتیو. اگر عوامل آبژکتیو فیکس و ثابت هم باشند، چون عوامل سابژکتیو در ما فرق می‌کنند نتایج مختلفی نیز حاصل می‌شود. کسی که نمی‌داند حمام چگونه جایی است، اگر وارد حمام شود و به او آب بپاشند و بدنش خیس شود ناراحت می‌شود. اما کسی که می‌داند حمام چگونه جایی است، از این کار ناراحت نمی‌شود. در واقع، هر دو به یک جا وارد شده‌اند، اما یکی از اول انتظار نداشته که آب بر او بپاشند، لذا درد و

رنجش بیشتر شده؛ دیگری انتظار داشته، لذا درد و رنجش کمتر است. بنابراین، این‌طور نیست که دردها و رنجهای آبژکتیو که منشأ بیرونی دارند به یک میزان درد و رنج سابژکتیو ایجاد کنند. از این رو، وقتی که می‌خواهیم درد و رنج خود ــ یا بعدها، به اقتضای معنویتمان، درد و رنج دیگران ــ را کاهش دهیم، نباید فقط به سراغ خاستگاه‌های بیرونی درد و رنج برویم و فقط همانها را به نحوی امحاء کنیم یا تقلیل دهیم. یک راه جدی برای کاهش درد و رنج خودمان و دیگران، این است که به سراغ خاستگاههای سابژکتیو درد و رنج برویم و در آنها دخل و تصرفی کنیم تا درد و رنج حاصل کم شود. حتی از این بالاتر، (ولی البته این دیگر به معنویت مربوط نمی‌شود)، ما باید سراغ عوامل سابژکتیو درد و رنج‌زا برویم نه عوامل آبژکتیو.

همین‌جا از فرصت استفاده می‌کنم و مطلبی را یادآور می‌شوم. هیچ دلیلی برای امحای کلی خاستگاههای آبژکتیو دردها و رنجهای جهان نداریم. هیچ دلیلی نداریم که روزگاری، وضعی در عالم پدید بیاید که هیچ چیزی در بیرون منشأ درد و رنج نباشد. از این لحاظ رواقیون به نظر من بر حق‌تر بودند که می‌گفتند حال که اینطور است، به سراغ آن عواملی برویم که بیشتر در اختیار ما هستند. آنها می‌گفتند عوامل سابژکتیو درد و رنج بیشتر در اختیار ما هستند تا عوامل آبژکتیو درد و رنج.

نکتهٔ سوم آثار و نتایج درد و رنج است، که در واقع معلولهای درد و رنج‌اند. در اینجا نیز خودِ درد و رنج معلولهایی سابژکتیو دارد، اما آنچه مهمتر است آثار و نتایج بیرونی درد و رنج است. این را هم فقط روانشناسی و روانشناسی اجتماعی می‌تواند روشن کند که آثار و نتایج درد و رنج چه هستند. مثلاً، آیا به صرف اینکه کسی خودش را می‌کشد، می‌توانیم بگوییم که او درد و رنجی داشته که خود را کشته است؟ این دیگر تحقیقی روانشناختی است. ممکن است خودکشی از مقولهٔ

هاراگیری باشد که اصلاً معلول هیچ درد و رنجی نیست. یا، آیا اعتیاد به مواد مخدر نشان می‌دهد که درد و رنجی در درون فرد وجود دارد؟ و قس علی هذا. اینها یک تحقیق روانشناختی، و در واقع تحقیق روانشناختی جمعی ـ اجتماعی می‌طلبد. (کارهای بسیاری زیادی در این باب صورت گرفته است. از جمله کسانی که مطالعاتی در این مورد انجام داده‌اند یک روانشناس معروف انگلیسی است به نام آیزنک، که پدر او هم روانشناس بود و لذا به وی می‌گویند آیزنکِ پسر. او دو کتاب خیلی مهم در این باب دارد که چه اموری را در بیرون می‌شود دال بر درد و رنج درونی انسانها گرفت. این امر در آسیب‌شناسی جمعی بسیار مهم است.)

■ **ولی به یک معنا می‌شود گفت درد و رنج آبژکتیو است؛ چون می‌شود در مورد آن گفتگو کرد، یا یک پزشک می‌تواند بگوید که این آدم به این چند دلیل خیلی درد می‌کشد...**

□ شما نباید درد و رنج را با بیماری اشتباه بگیرید. به علاوه، معنای سابژکتیو بودن یک امر این نیست که نمی‌شود در مورد آن بحث کرد. عشق هم امری سابژکتیو است، اما در باب آن بحث می‌کنیم. نکته این است که این امر باید در درون حس بشود. یعنی نمی‌شود بگوییم درد و رنج چیزی است که در بیرون قابل احساس است. همهٔ امور سابژکتیو به این معنا سابژکتیو هستند؛ وگرنه، اگر ما نمی‌توانستیم درباره امور سابژکتیو بحث کنیم اصلاً کل روانشناسی باید تعطیل می‌شد. کل روانشناسی در مورد امور سابژکتیو صحبت می‌کند. منظور من این بود که تحقق امر سابژکتیو، و از جمله درد و رنج، فقط در موطن روان افراد است. به زبان بارکلی، درد و رنج از آن موجوداتی است که موجودیت آن همانِ مُدرَکیّت آن است. اگر ادراک نشود وجود ندارد. برخلافِ مثلاً این قنددان که حتی اگر ادراک هم نشود باز وجود دارد.

■ **شما گفتید که بحث معنویت یک بحث معرفت‌شناختی تجربی است. ما از**

یک بحث معرفت‌شناختی انتظار داریم که به ما بگوید حدود و شرایط صدق مدعیّات چیست.

□ اینجا هم همین‌طور است. در اینجا هم باید بتوانیم بر اساس متدولوژی علوم تجربیِ انسانی، مدعیاتی را که می‌گوییم به تأیید شما برسانیم؛ البته به همان مقدار که در علوم تجربی می‌توان از تأیید صحبت کرد نه بیشتر. به تعبیر دیگر، اگر کسی بپرسد که ما در بحث معنویت در کدام حوزهٔ معرفتی قرار داریم، می‌گوییم ما در بحث معنویت در حوزهٔ علوم تجربی انسانی قرار داریم. بنابراین، اگر می‌خواهید حرف کسی را که دم از معنویت می‌زند رد کنید، باید نشان دهید که سخن او با متدولوژی علوم تجربی قابل تأیید نیست. متدولوژی بحث مربوط به علوم تجربی است. یعنی ما در حوزهٔ معرفتی علوم تجربی هستیم. و حتی خاص‌تر از این، ما در حوزهٔ علوم معرفتی روانشناختی هستیم، ولی به شرط اینکه روانشناسی را منحصر به self actualization (به فعلیت رساندن خود) نکنیم، بلکه self creation (بازسازی خود) را هم شامل شود: خود را چیز دیگری کردن.

■ **پس این بحث فلسفی نیست؟**

□ نه، بحث روانشناختی است.

■ **معرفت‌شناختی هم نیست؟**

□ تا منظورتان از معرفت‌شناختی چه باشد. گاهی معرفت‌شناسی به معنای علمی است که در آن گفته می‌شود چه چیزهایی را می‌توانیم بدانیم و چه چیزهایی را نمی‌توانیم بدانیم، و آن چیزهایی را که می‌توانیم بدانیم از چه راههایی می‌توانیم بدانیم. این معرفت‌شناسیِ عام است. اما یک معرفت‌شناسی خاص هم داریم. مثلاً معرفت‌شناسی تاریخی یعنی اینکه در تاریخ نفی و اثباتها بر چه اساس صورت می‌گیرد. یا معرفت‌شناسی تجربی؛ به این معنا که در علوم‌تجربی نفی و اثباتها بر اساس چه‌چیز باید صورت بگیرد. در این قسم‌دوم بحث، ما در

معرفت‌شناسی تجربی هستیم.

■ **ولی بحث شما خودش معرفت‌شناسی تجربی نیست.**

◻ نه، نیست. بحث ما روانشناسی است. البته توجه کنید که روانشناسی امروز، وضع انسان میان‌مایه (mediocrite) را بررسی می‌کند. لذا، انسانی که در هر یک از دو سر طیف باشد در روانشناسی محل بررسی نیست. یعنی وقتی می‌گویند هر پدری فرزندش را دوست دارد، راست می‌گویند؛ اما پدرهای نُرمال اینطورند. پدرهایی که یا از آن سو آنرمال باشند یا از این سو، مورد بحث نیستند. این قبیل افراد را در قسمت دیگری بررسی می‌کنند که معمولاً به آن روانشناسی مَرَضی می‌گویند. روانشناسی مرضی هم شامل دیوانه‌ها می‌شود و هم شامل نوابغی استثنایی که در هر قرنی ممکن است یکی هم پدید نیاید. ما می‌توانیم در بحث خود روانشناسی را به معنی لغوی به‌کار ببریم تا هم روانشناسی متعارف را شامل بشود و هم روانشناسی کسانی را که self create می‌کنند. این افراد نه فقط در وضع کنونی روحی خود مطالعه می‌کنند تا ببینند چه چیزهایی برای آنها دردآور و رنج‌آور است، بلکه می‌گویند من باید وضع روحی خود را عوض کنم و خودآفرینی کنم تا چیزهای دیگری برای من دردآور و لذت‌آور شوند. به این معنا بعضی از عرفا نرمال نبوده‌اند؛ اما باز هم در این بحث باید مورد مطالعه باشند.

■ **پس معنویت نمی‌تواند بدیل دین یا دین‌شناسی یا تئوریهایی مثل قبض و بسط باشد.**

◻ بدیل دین‌شناسی اصلاً نمی‌تواند باشد، چون دین‌شناسی رتبهٔ دیگری دارد؛ مگر اینکه معتقد باشیم جنبه‌های غیر روانشناختی دین هم در استخدام جنبهٔ روانشناختی دین هستند. یعنی بگویید مناسک و شعایر، عبادات و... همه در خدمت وجه روانشناختی‌اند؛ در این صورت البته می‌توانید معنویت را بدیل دین بدانید.

■ اگر این‌طور باشد شما همه چیز را نهایتاً به جنبه‌های سایکولوژیک تحویل می‌کنید. یعنی ما با نوعی سایکولوژیسم مواجهیم.

◻ بله، درست است. لازمه‌اش این است.

■ یعنی همهٔ عرصه‌های معرفتی را به سایکولوژی تحویل می‌کنید.

◻ نه! آن بحث دیگری است.

■ آیا برای انسانهایی که دغدغهٔ معنوی دارند، تجربه‌ها و دستاوردهای اشخاصی که واجد احوال خوش و نیکویی بوده‌اند، ولی مطابق مؤلفه‌هایی که حضرتعالی برای معنویت برمی‌شمارید، معنوی نیستند؛ قابل اعتنا و واجد اعتبارند؟

◻ من در مسأله معنویت دقیقاً همان رأیی را دارم که فایرابند[۳] در علم دارد. او می‌گفت جامعیت و عقلانیّتِ درست اقتضا می‌کند که حرف فال‌بین‌ها را هم گوش کنید. می‌گفت، حرفهای طالع‌بین و فال‌بین و دیوانگان و... را نمی‌توان به صرف اینکه آنها طالع‌بین و دیوانه‌اند نادیده گرفت و به آن بی‌اعتنا بود. انسان باید از همهٔ دستاوردهای بشری استفاده کند. هیچ برهانی اقامه نشده است که کشف یک حقیقت، ولو تکه‌ای از حقیقت، توقف دارد بر طی سلوکی خاصّ.

■ حتی اگر آن حقیقت ماوراءالطبیعی باشد؟

◻ هر چه می‌خواهد باشد. من افرادی را دیده‌ام که به لحاظ اخلاقی بسیار متدنّی بوده‌اند ولی کارهای شگفتی از آنها صادر می‌شد. یعنی نیروهایی دارند که مایهٔ حیرت است.

■ شما معنویت را از روی فونکسیون آن تعریف کردید و گفتید که معنویت آن

---

۳. Paul Feyerabend (۱۹۹۴ - ۱۹۲۴). فیلسوف علم آلمانی، به اعتقاد او، در فرآیند پیشرفت علم هر امری می‌تواند دخیل باشد و قاعدهٔ خاصی وجود ندارد. اثر مهم و اصلی اوست بر ضد روش (*Against Method*).

است که موجب کاهش درد و رنج انسان می‌شود. سؤال من این است که آزمون‌پذیری این مدعا چگونه است؟ یعنی آیا به لحاظ تجربی آزمون‌پذیر است یا غیرتجربی؟

□ به لحاظ تجربی. یعنی آزمون‌پذیری آن تجربی است. البته توجه داشته باشید این ادعا که «این مؤلفه‌ها در کاهش درد و رنج مؤثرند» ادعایی تجربی است؛ یعنی ابطال و تأیید آن بر مبنای تجربه صورت می‌گیرد. یعنی، به لحاظ تجربی می‌توان بررسی کرد که آیا فلان مؤلّفه در کاهش درد و رنج اثر مثبت دارد یا اثر منفی. در این جهت هیچ چیز پیشین وجود ندارد، بلکه همه پسین‌اند. اما این نکته نباید ما را از نکتهٔ دومی غافل بکند. آن نکته این است که گرچه این ادعا که «این مؤلفه‌ها در کاستن درد و رنج مؤثرند» ادعایی تجربی است و ابطال یا تأیید آن باید بر مبنای تجربه صورت گیرد، اما توجه کنید که برخی از این مؤلفه‌ها مؤلفه‌هایی ناظر به واقع‌اند؛ لذا می‌توان پرسید، آیا این مؤلفه‌ها مطابق با واقع هستند یا مطابق با واقع نیستند؟ برای پاسخ به این سؤال، دیگر نمی‌توان به سراغ تجربه رفت، چون اینها دعاوی متافیزیکی است و آزمون‌پذیری آن هم متافیزیکی خواهد بود. مثالی می‌زنم. فرض کنید ادعا کنیم که یکی از مؤلفه‌های معنویت این است که شخص معنوی به این نکته اعتقاد داشته باشد که بالمآل خیر بر شر و حق بر باطل غلبه می‌کند. در اینجا با دو نکته مواجهیم: ۱) اینکه این اعتقاد در کاهش درد و رنج تأثیر دارد. آزمون‌پذیری این اعتقاد، تجربی است. ۲) گزارهٔ «غلبهٔ نهایی از آنِ خیر/حقیقت است.» این گزاره یک گزارهٔ متافیزیکی است و لذا به آزمون تجربی تن نمی‌دهد.

پس، اینکه آیا مؤلفه‌های معنویت، که در قالب گزاره‌هایی بیان می‌شوند، واقعاً موجب کاهش درد و رنج می‌شوند یا نه، یک ادعای تجربی است و برای آزمون آن باید به تجربه پناه برد. اما خود این گزاره‌ها،

که بر طبق ادعا اگر کسی به آنها اعتقاد داشت درد و رنجش کاهش می‌یابد، گاهی گزاره‌های ناظر به واقع (fact)اند، گاهی گزاره‌های ناظر به ارزش (value)اند، و گاهی گزاره‌های ناظر به تکلیف (obligation)اند. گزاره‌هایی هم که ناظر به fact اند، گاه ناظر به fact های تجربی‌اند، و گاه ناظر به fact های فوق تجربی‌اند. هر کدام از این گزاره‌ها آزمون‌پذیری خاص خود را دارد. پس، گزاره‌هایی که اعتقاد به آنها، مطابق ادعا، در کاهش درد و رنج مؤثرند، بدین صورت قابل تقسیم‌بندی هستند:

۱ـ گزاره‌های ناظر به fact،

الف) factهای تجربی، یا فیزیکال، یا پسین،

ب) factهای فوق‌تجربی، یا متافیزیکال، یا پیشین؛

۲ـ گزاره‌های ناظر به ارزشها (value)؛

۳ـ گزاره‌های ناظر به تکالیف (obligation).

خلاصهٔ کلام اینکه اثر روانی اعتقاد به یک عقیده، آزمون‌پذیری تجربی دارد؛ اما صحت یا سُقم خود آن عقیده، آزمون‌پذیری‌اش گاه تجربی است و گاه غیر تجربی.

دفاع از نظریهٔ صدق به معنای مطابقت با واقع

■ **از میان نظریه‌های مختلفی که در باب صدق (truth) وجود دارد شما کدام‌یک را قبول دارید؟**

□ من همان نظریهٔ معروف قدمای خودمان را قبول دارم، که عبارت است از نظریهٔ صدق به معنای مطابقت با واقع، یا نظریهٔ correspondence. این نظریه در روزگار ما هنوز هم طرفدارانی دارد؛ مثل راسل، تارسکی، پوپر. ولی البته من در باب این نظریه چند ملاحظه دارم. من معتقدم که وقتی می‌گوییم یک گزاره صادق است یعنی مطابق با واقع است. اما بحث بر سر این است که الگوی ما از این واقع الگویی است اعتباری. ما برای «واقع»،

اعتبارِ واقع بودن می‌کنیم و منظور ما از مطابقت یک گزاره با واقع، مطابقت آن است با چیزی که برایش واقع بودن را اعتبار کرده‌ایم. برای توضیح این مسأله باید مقدماتی را ذکر کنم.

می‌دانید که یکی از مهمترین استدلالات دکارت استدلال خواب همگانی بود. او می‌گفت که ما در خواب چیزهایی را دارای واقعیت می‌دانیم؛ وقتی بیدار می‌شویم درمی‌یابیم که آنچه در خواب دیده‌ایم واقعیت نداشته است. و از سوی دیگر، بسیاری از واقعیتها نیز در پیرامون ما می‌گذشته که در خواب از آنها بی‌خبر بوده‌ایم. در واقع، عالم خواب عالمِ واقعی نپنداشتن چیزهایی است که واقعی است، و واقعی پنداشتن چیزهایی که واقعی نیست. دکارت می‌گفت، نکند که این عمر ما هم یک خواب طولانی باشد! (استدلال دیگر دکارت، که استدلال خدای فریبنده یا شیطان فریبکار یا دیو فریبکار[4] بود، جنبهٔ مکملیّت برای همین استدلال را داشت.) کسانی در صدد برآمدند که اثبات کنند استدلال خواب همگانی و خواب مادام‌العمر استدلال قابل دفاعی نیست. جرج ادوارد مور[5] در دههٔ اول قرن بیستم بحث جدیدی را علیه استدلال دکارت پیش کشید، که به نظر من بحثی بسیار عمیق است و من به آن قائلم. مور می‌گفت بسیاری از الفاظ و مفاهیم هستند که فقط وقتی معنا و تقرری درست در ذهن دارند که بر همه چیز قابل اطلاق نباشند و دامنهٔ شمولشان محدود باشد. اگر دامنهٔ شمول یک لفظ یا یک مفهوم از حدی فراتر برود اصلاً از اساس بی‌معنا می‌شود و دیگر تقرّر ذهنی ندارد. مثلا، اگر من بگویم «الف برادر من است»، شما قبول می‌کنید. بعد بگویم «ب هم برادر من است»؛ این هم سخن عجیبی نیست و شما می‌پذیرید. بعد بگویم، «ج

---

4. evil genius

5. George Edward Moore (۱۹۵۹ - ۱۸۷۳)، فیلسوف انگلیسی و صاحب دو تألیف مهم در اخلاق: اصول اخلاق (*Principia Ethica*، ۱۹۰۳) و اخلاق (*Ethics*، ۱۹۱۲).

هم برادر من است». این هم عجیب نیست. اما اگر این ادعا را به همین ترتیب ادامه دهم و بگویم، آقای «ب» و «پ» و «ح» و «خ» و «د» و «ذ» و خلاصه همهٔ انسانهای روی کرهٔ زمین برادر من هستند، در اینجا شما درنگ می‌کنید. یعنی در اینجا دامنهٔ شمول برادری چنان گسترش یافته که اصلاً معنای عادی خود را از دست می‌دهد. اینجاست که یا باید گفت من حرف بی‌معنایی زده‌ام یا این «برادری» معنایی مَجازی دارد که باید دریافت که چیست. ولی بالاخره، در هر دو حال، معنای حقیقی «برادر» از دست رفته است. چون برادر به معنای حقیقی یعنی فرزندان یک پدر، یا فرزندان یک مادر، یا فرزندان یک پدر و مادر بودن؛ و این معنا را نمی‌توان بر شش میلیارد انسان اطلاق کرد. بنابراین، ما باید توجه کنیم که اگر دامنهٔ شمول الفاظ از حدی فراتر رفت دیگر معنای خود را از دست می‌دهند. البته الفاظ بسیار نادری هم هستند که دامنهٔ شمولشان از ابتدا همهٔ موجودات را در بر می‌گیرد؛ مثل مفهوم «شیء»، یا «موجود»، که مفاهیمی صرفاً انتزاعی‌اند.

مور از این نکته استفاده می‌کرد و می‌گفت ما اصلاً نباید استدلال دکارت را رد کنیم؛ بلکه باید بگوییم استدلال او از همان ابتدا منحل و مردود است. رد کردن یک استدلال در جایی است که آن استدلال معنا داشته باشد و بعد بخواهیم آن را رد کنیم، ولی استدلال دکارت، به قول مور، اصلاً معنا ندارد. زیرا خواب وقتی معنا دارد که در مقابلش بیداری وجود داشته باشد. ما وقتی می‌گوییم این شخص در خواب است یا آن شخص در خواب نیست، یا می‌گوییم نکند من دستخوش خواب باشم، به خاطر این است که خواب کل جهان هستی را پوشش نمی‌دهد بلکه بخشی از جهان هستی را خواب پوشش می‌دهد و بخش دیگر آن را بیداری، که در مقابل خواب است. خواب در مقابل بیداری است که معنا دارد. اما کسی که می‌گوید، نکند همهٔ ما در حال خواب هستیم و تمام

زندگی ما در حال خواب باشد، در واقع برای بیداری قائل به معنایی نیست. وقتی هم که بیداری معنا نداشت خواب نیز معنا ندارد. به تعبیر دیگر، دکارت می‌گوید نکند همهٔ ما در خواب باشیم. مور به او جواب می‌دهد که ما وقتی این حرف را می‌فهمیم که خواب را در تقابل با بیداری می‌دانستیم. ولی اگر همهٔ ما مادام‌العمر در خواب باشیم اصلاً دیگر چیزی به نام بیداری وجود نخواهد داشت و فاقد مصداق خواهد بود. یعنی، اگر بیداری مصداق ندارد پس لابد هر آنچه ما با آن سر و کار داریم مصداق خواب است. اما خواب از آن الفاظی است که تحمّل ندارد همه چیز مصداقش باشد. خواب از این جهت مثل همان مفهوم برادری است. مفهوم برادری را نمی‌توان بر همهٔ شش میلیارد انسان روی زمین اطلاق کرد؛ مگر اینکه معنای مجازی داشته باشد. اما در استدلال دکارت، اگر خواب معنای حقیقی خود را از دست بدهد و معنای مجازی بگیرد اصل استدلالش خدشه‌دار می‌شود؛ چون آنچه در ابتدا به عنوان «خواب» در استدلال می‌آورد غیر از آن معنایی است که بعداً با سرایت دادن آن به سراسر عمر بر جا می‌ماند. مور می‌گوید، دکارت با این استدلالش اصلاً برای بیداری مصداقی بر جا نمی‌گذارد؛ حال آنکه خواب و بیداری دو مفهوم متضایف‌اند که اگر یکی از دست رفت دیگری هم از دست می‌رود.

■ **ولی می‌توان گفت که معنای استعاری خواب مورد نظر دکارت بوده است.**

□ استدلال او اصلاً با معنای استعاری برای خواب پیش نمی‌رود. شما خواب را از استدلال دکارت بردارید؛ آن‌وقت آیا اعتراف می‌کنید که خیلی از چیزهایی را که واقعیت ندارند واقعیت‌دار می‌پنداریم؟ تمام قوّت استدلال دکارت در این است که خواب را به معنای حقیقی‌اش به کار می‌برد. وگر نه شما پدیدهٔ خواب را کنار بگذارید؛ اولین کسی که اعتراف نمی‌کند که ما خیلی از چیزهای غیر واقعی را واقعی می‌پنداریم و خیلی از

چیزهای واقعی را غیر واقعی می‌پنداریم، خود من هستم!

مور می‌گوید خواب وقتی معنا دارد که ما برای چیزی به نام بیداری لااقل یک مصداق قائل باشیم. چون از دو مفهوم متضایف اگر یکی از بین رفت دومی هم از بین می‌رود. بعد از این، مور یک گام جلوتر می‌آید و می‌گوید لُبّ استدلال دکارت این است که نکند آنچه ما دارای واقعیت می‌دانیم واقعیت نداشته باشد. می‌گوید شما باید لااقل یک الگو (pattern) برای واقعیت داشته باشید؛ بعد وقتی که در مورد هر چیز دیگری می‌گویید که آیا واقعیت دارد یا نه، منظورتان این است که آیا مثل آن الگو هست یا نیست. ولی اگر گفتید که ما در واقعیتِ هر چیزی شک داریم، آن‌وقت واقعیت فاقد pattern می‌شود. این سخن مور بسیار حکیمانه است. شما اگر بگویید من برای این فنجان واقعیت قائلم، یعنی این فنجان را pattern واقعیت بدانید، آنگاه حتی اگر همین یک موجود را هم pattern واقعیت بدانید، از این یکی که بگذریم در واقعیت‌دار بودن هر چیزی در جهان هستی می‌توان شک کرد. اما معنای این شک چیست؟ معنایش این است که آیا مثلاً این میز مثل آن فنجان (که آن را pattern واقعیت دانسته‌اید) هست یا نه. اگر این میز مثل آن فنجان بود، در مورد آن هم فکر می‌کنید که واقعیت دارد؛ اگر هم مثل آن نبود، می‌گویید واقعیت ندارد. بنابراین، در مورد هر چیزی در جهان هستی می‌توان شک کرد به این شرط که یک چیز را عنوان pattern واقعیت قبول کرده باشیم. لذا وقتی که در مورد واقعیت داشتن چیزی شک کردیم معنایش این است که نمی‌دانیم آیا مثل آن الگو هست یا نه. اما اگر گفتیم ما در واقعیت داشتن همه چیز شک داریم (و لبّ سخن دکارت هم همین بود) معنای این شک چیست؟ به تعبیر دیگر، شک داریم که همه چیز مثل کدام چیز (کدام الگو) نیست؟ بالاخره باید یک چیز را به عنوان واقعیت قبول داشته باشیم. پس شما نمی‌توانید بگویید من در واقعیت‌دار بودن همه چیز شکّ

دارم. باید در این میان یک چیز را استثنا کنید و بگویید واقعیت‌دار بودن این یک چیز را قبول دارم و شکّم در مورد بقیهٔ چیزها به این معناست که آیا آنها هم مثل این یک چیز هستند یا نیستند. به این نکته توجه کنید که دکارت نمی‌گُفت الگوی واقعیتِ من «من» است؛ بلکه پس از شک در واقعیت همه چیز به واقعیت یک چیز یقین می‌کند: واقعیت «من». این خیلی فرق می‌کند با اینکه دکارت بگوید، وقتی که می‌پرسم آیا بقیهٔ موجودات هستی (غیر از خودم) واقعیت دارند یا نه، منظورم این است که آیا مثل من هستند یا نه. اگر این را می‌گفت مور نمی‌توانست هیچ حرفی بر ضد او بزند؛ چون می‌گفت دکارت از اول اظهار داشته که الگوی واقعیت خود او (=«من») است، و لذا وقتی که در باب واقعیت این بیسکویت، این قند، این میز، و هر چیز دیگری، شک می‌کند، معنایش این است که آیا اینها موجودیتی مثل خود او دارند یا نه. اگر دکارت این را می‌گفت اشکال مور بر او وارد نبود. اما البته دکارت این را نمی‌گفت. او می‌گفت، من در واقعیت‌دار بودن همه چیز شک کردم؛ ولی بعد دیدم که این شک در مورد یک چیز جایز نیست، و آن هم خود منم. پس ما باید لااقل یک چیز را به عنوان الگوی واقعیت قبول داشته باشیم، بعد در بقیهٔ موجودات عالم شک کنیم. فقط در این صورت است که شک معنا دارد. به تعبیر دیگر، شک در واقعیت‌دار بودن هر چیزی به شرطی معنا دارد که لااقل یک موجود در جهان هستی الگوی واقعیت به حساب بیاید.

اینک می‌توانیم سؤال دیگری را طرح کنیم. چه چیز را الگوی (pattern) واقعیت بگیریم؟ برخی گفته‌اند آنچه را فیلسوفان جواهر فردیهٔ مادیه می‌نامند الگوی واقعیت بگیرید. به این ترتیب باید این میز، یا آن صندلی، یا این کتاب را الگوی واقعیت بگیریم. برخی دیگر گفته‌اند باید اعراض محسوسه را الگوی واقعیت بگیریم؛ چون ما اصلاً خبر نداریم که آیا این میز وجود دارد یا وجود ندارد، ولی اعراض محسوسه را

ادراک مـی‌کنیم. ایـن اعـراض چـیزهایی هسـتند مـثل سـفیدی، زردی، شیرینی، شوری. برخی دیگر، مثل افلاطونیان، می‌گفتند اصلاً چیزی که در سیلان است الگوی واقعیت نیست؛ الگوی واقعیت باید یک چیز ثابت باشد. آنها به دنبال ثوابت می‌رفتند تا آنها را الگوی واقعیت بگیرند. بعضی دیگر هیچ کدام از اینها را الگوی واقعیت نمی‌دانستند و می‌گفتند الگوی واقعیت چیزی است که فیلسوفان آن را وجدانـیات مـی‌نامند؛ چـیزهایی مثل غم، تشنگی، گرسنگی. در اینجا ممکن است کسی بگوید که بیایید چیزهایی را که در عالم بیداری می‌یابید، الگوی واقعیت بگیرید، و بر این اساس بگویید آنچه در خواب دیده می‌شود واقـعیت نـدارد. کسـی هـم ممکن است عکس این را بگوید؛ یعنی اظهار دارد که آنچه را در خواب است الگوی واقعیت بگـیرید و چـیزهایی را کـه در بـیداری است فـاقد واقعیت بدانـید. مـی‌توانـیم الگـوهایی را کـه بـه عـنوان الگـوی واقـعیت محسوب شده‌اند این گونه بر شماریم:

۱ـ جواهر فردیهٔ مادیه،

۲ـ خاصه‌های (properties) محسوس،

۳ـ رویدادها (events)،

۴ـ وضع امور (state of affairs)،

۵ـ نسبتها (relations)،

۶ـ مجموعه‌ها (sets)،

۷ـ یافته‌های درونی،

۸ـ هر چه در عالم بیداری هست،

۹ـ هر چه فهم عرف می‌گوید.

خود مور این مورد اخیر را الگوی واقعیت می‌دانست. فلسفهٔ او فلسفه‌ای مبتنی بر فهم عرف (common sensical) است.

الگوی واقعیت را هر چه بدانیم، حتی چیزی غیر از این موارد نه‌گانه را

هم بیفزاییم، آیا این الگو اعتباری نیست؟ هست! بالاخره ما همگی باید با یکدیگر وفاق کنیم که چیزی را به عنوان الگوی واقعیت بپذیریم. هیچ استدلالی نمی‌توان ارائه کرد مبنی بر اینکه این کاندیدای خاص الگوی حقیقی واقعیت است. این است که من معتقدم واقعیت را بالمآل اعتبار ما تعیین می‌کند. ولی البته در این اعتبار کردن یک سلسله مصلحت‌اندیشیهای عملی نیز لحاظ می‌شود؛ گر چه این مصلحت‌اندیشیهای عملی که پشتوانهٔ چنین اعتباری است، چیزی جز استدلال نظریی است که به سود آن ارائه می‌شود. ما هیچ گونه استدلال نظری برای چیزی که آن را به عنوان الگوی واقعیت اعتبار می‌کنیم نداریم. البته، هر کدام از موارد مذکور را که الگوی حقیقت تلقی کنیم یک سلسله لوازم عملی خاص خود را در پی خواهد داشت. برخی از این لوازم عملی ممکن است به صرفه‌تر باشد و برخی نباشد؛ ولی این به صرفه بودن یا نبودن جای استدلال را برای اثبات اینکه چیزی الگوی واقعیت است، نمی‌گیرد. در اینجاست که من به نوعی قراردادگرایی (conventionalism) قائلم. ما در مورد الگوی واقعیت به یک نوع قرارداد قائل شده‌ایم. اگر دقت کنیم خواهیم دید که همهٔ انسانها به یک چنین قراردادی قائل‌اند. نوع بشر، یا به جهت ساختار روانی‌اش یا به جهت ضرورتهای زندگی‌اش در محیط کرهٔ زمین، وادار شده که چنین قراردادی بکند. ما چنین قراردادی کرده‌ایم. حال، از این به بعد، وقتی که می‌گوییم شک داریم که آیا، مثلاً، جن وجود دارد یا نه، شک داریم که آیا خدا وجود دارد یا نه، شک داریم که آیا روح وجود دارد یا نه، شک داریم که آیا تاریخ مقصدی دارد یا نه، و امثال آنها، شک در واقعیت‌دار بودن چیزی است. این شک به این معناست که آیا آن اندازه که برای این الگوی واقعیتمان واقع بودن قائلیم، برای آن امر مشکوک هم می‌توانیم به واقعیت قائل شویم یا نه. البته، پس از اینکه چیزی را الگوی واقعیت دانستیم و بر

سر آن توافق کردیم، برای واقعیت داشتن سایر امور باید استدلال کنیم.

با این توضیحات، اینک معلوم می‌شود که من هر گاه می‌گویم گزاره‌ای صادق است، منظورم این است که مطابق با واقع است. در عین حال، معتقدم آنچه را به عنوان الگوی واقعیت پذیرفته‌ایم، بر اساس قرارداد پذیرفته‌ایم. وقتی که می‌گوییم چیزی واقعیت دارد، منظورمان این است که مثل الگوی واقعیت ماست. اما این «مثلیّت» در اینجا به چه معناست؟ در اینجا سه دیدگاه مختلف وجود دارد که هر کدام از آنها نیز شعب عدیده‌ای پیدا می‌کنند و بحث پیچیده‌ای در می‌گیرد. این سه رأی بدین قرارند:

۱ـ وقتی می‌گوییم این واقعیت «همچون» الگویی است که برای واقعیت قرارداد کرده‌ایم، در واقع چند مؤلّفه در آن الگو تشخیص داده‌ایم و بعد می‌پرسیم که آیا بقیهٔ چیزها هم واجد آن مؤلفه‌ها هستند یا نه مثلاً ممکن است یک فرد ماتریالیست بگوید، من فلان چیز را از آن جهت که واجد طول و عرض و ضخامت است الگوی واقعیت می‌دانم؛ بنابراین در مورد هر چیز دیگری که می‌گویم واقعیت دارد منظورم این است که طول و عرض و ضخامت دارد. البته دیدگاهی تا این حد خام تقریباً وجود ندارد، ولی شاید کسی بگوید من این حیث را در این الگو دیده‌ام.

۲ـ برخی می‌گویند ما چون با الگو قرار دادن فلان چیز به عنوان الگوی واقعیت به هیچ مشکلی در مقام عمل بر نخورده‌ایم، نگاه می‌کنیم که آیا بقیهٔ چیزها هم از این حیث مثل آن هستند یا نه. چون، اگر چیزی را که دارای واقعیت نیست واقعی بدانید، در جایی به مشکل بر می‌خورید.

۳ـ ما نمی‌توانیم بفهمیم و بیان کنیم که الگوی واقعیت چیست، ولی نسبت به آن شهود (intuition) داریم. مور به این نظر قائل بود. او می‌گفت این مسأله از جمله مسائلی است که قابل درک هست ولی قابل تحلیل نیست.

■ **اگـر فـونکسیون مـعنویت کـاهش درد و رنـج است، آیـا انسـان مـعنوی حقیقت‌طلب هم هست یا نه؟ به تعبیر دیگر، معلوم نیست که کشف حقیقت همیشه موجب کاهش درد و رنج شود، و چه بسا درد و رنج به خاطر کشف حقیقتی بیشتر شود. پس چرا انسان معنوی در پی کشف حقیقت باشد؟ چون این احتمال هست که کشف یک حقیقت به جای کاستن از دردها و رنجها، آنها را افزایش دهد.**

□ من دو جواب به این سؤال می‌دهم. یکی پاسخی که هندوها و فـرقهٔ حکمت مسیحی یا Christian Science می‌دهند، و یکـی هـم پـاسخی دیگر. البته این دو جواب چنین نیستند که هر کدام مستقلاً قابل پـذیرش باشند، بلکه باید هر دو را با هم پذیرفت.

جواب اول، که به اجمال بیان می‌کنم، این است که به نظر آیین هندو و فرقهٔ Christian Science، اگر نگوییم همه، ولی غالب دردها و رنجهای ما ناشی از باورهای غیر مطابق با واقع ماست. بنابراین، یکی از راهـهای عمدهٔ کاستن از درد و رنجها این است که باورهای مطابق با واقع پیدا کنیم. اینکه گفتیم غالب دردها و رنجهای ما چنین هستند، به خاطر این است که در تفسیر آیین هندو و خانم بیکر این تفاوت وجود دارد. قبلاً گفتیم که باید منشأ درد و رنج را از خود درد و رنج، و منشأ درد و رنج و خود درد و رنج را از آثار و نتایج بیرونی درد و رنج تفکیک کرد. همان‌گونه که گفتیم، بخش عظیمی از منشأها و خـاستگاههای درد و رنـج خـاستگاههای سـابژکتیو است (گـر چـه خـاستگاههای آبـژکتیو هـم دارنـد). اگـر نگـوییم یگـانه خاستگاه، ولی عمده‌ترین خاستگاههای سابژکتیو درد و رنج باورهای ما هستند. در اینجا آیین هندو و فرقهٔ Christian Science نکتهٔ اضـافه‌ای دارند. آنها می‌گویند بیشترین خاستگاه درد و رنـج مـا بـاورهای خـطای ماست. منظور از باورهای خطا باورهای غیر مطابق با واقع است؛ چه از مقولهٔ illusion باشند و چه از مقولهٔ delusion. خلاصه، باور وقـتی بـا

واقع مطابقت نداشت منشأ درد و رنج می‌شود. بنابراین، اگر به معنویت می‌گراییم تا درد و رنجها کاهش یابد، باید در پی باورهای مطابق با واقع باشیم. لذا باید ببینیم که کدام باور مطابق با واقع است و کدام باور مطابق با واقع نیست.

پاسخ دوم به این سؤال که چرا انسان معنوی که دغدغه‌اش کاهش درد و رنج است باید در پی کشف حقیقت باشد، این است که انسان معنوی در عین اینکه می‌خواهد دردها و رنجهایش کاهش یابد، ولی بالاخره او هم انسان است و به همین دلیل بزرگترین چیزی که تعادل روانی او را به هم می‌زند احساس فریب‌خوردگی است. از این رو، انسان معنوی می‌خواهد که درد و رنج نداشته باشد، اما نه به قیمتِ ساختنِ با اباطیل و فریب‌خوردگی. از این لحاظ است که یکی از ویژگیهای انسان معنوی این است که بیدار است؛ یعنی انسانی است که می‌خواهد در بیداری گام بزند نه اینکه خوابگردی کند. او با خود می‌اندیشد که مبادا این آرامشی که دارم، یا این درد و رنجی که از من کاهش پیدا کرده، به قیمت گرفتار شدن در چند توهم باشد. یعنی، مبادا این آرامش از غفلت ناشی شده باشد! انسان معنوی چنین آرامش و امید و شادی و رضایت باطنی را نمی‌پسندد. او می‌خواهد درد و رنجش در حالی کاهش بیابد که باورهای واقعی دارد. کاهش درد و رنج بر اثر گرفتار شدن در illusion یا delusion یک نوع تخدیر معنوی است نه تسکین معنوی. نوعی بی‌حسی معنوی است. انسان معنوی این را نمی‌خواهد. او می‌خواهد در عین اینکه با حس است درد و رنجش کاهش یابد یا از بین برود.

■ **اگر کشف حقیقت و کاهش درد و رنج با هم تعارض پیدا کردند انسان معنوی، از آن رو که معنوی است، کدام را باید ترجیح دهد؟ یعنی، اگر کشف حقیقتی با افزایش درد و رنج ملازم باشد، یا کاهش درد و رنجی ملازم شد با کتمان حقیقتی، انسان معنوی چه می‌کند؟**

▫ بسته به اینکه از منظر اول شخص به این سؤال پاسخ دهیم یا از منظر

سوم شخص، پاسخها فرق می‌کنند. به این معنا که اگر من شخصاً حقیقتی را کشف کردم و این حقیقت درد و رنج مرا افزایش داد، راه گریزی ندارم. یعنی، تا وقتی این حقیقت را حقیقت می‌دانم درد و رنج من افزوده است. البته می‌توان برای آن درد و رنجی که افزایش پیدا کرده معنایی یافت و از راه معنایابی آن را قابل تحمّل کرد؛ ولی این معنایابی بحث دیگری است. در اینجا افزایش این درد و رنج مولود کشف یک حقیقت است و کاری نمی‌توان کرد. این دیدِ اول شخص بود. اما یک دیدِ سوم شخص هم وجود دارد. آن دید این است که من حقیقتی را کشف می‌کنم و می‌دانم که اگر این حقیقت را ــ چه درد و رنجی را از من بکاهد یا بر درد و رنج من بیفزاید ــ به دیگران اعلام کنم، موجب افزایش درد و رنجشان می‌شود. در اینجا بحث کشف حقیقت مطرح نیست، بلکه بحث اعلام آن حقیقت به دیگران است. انسان معنوی در اینجا چه می‌کند؟ آیا بگذاریم که دیگران بی‌خبر بمانند و درد و رنجشان به همان حالت باشد؛ یا حقیقت را به آنان بگوییم، گرچه می‌دانیم درد و رنجشان افزایش می‌یابد؟ در چنین مواردی باید به سراغ تقسیم‌بندی درد و رنج برویم. آیا من، که به عنوان یک انسان معنوی وظیفه دارم از درد و رنجهای انسانها بکاهم، وظیفه دارم از درد و رنجهای آنی و فوری آنها بکاهم، یا وظیفه دارم از دردها و رنجهای من‌حیث‌المجموع آنها بکاهم؟ اگر بخواهیم به لسان قدما بحث کنیم، آیا من باید خوشایند و بدآیند کنونی اشخاص را در نظر بگیرم یا مصلحت و مفسدهٔ بالمآل آنها را؟ آنها مصلحت و مفسده را حاصل تمام کسر و انکسارهای دردها و رنجها می‌دانستند، که روی هم رفته به سود یا به زیان کسی تمام می‌شود. این مسأله در زندگی انسانهای عادی هم که معنوی نیستند فراوان پیش می‌آید. مثلاً، شما اگر تشری به فرزند خود بزنید که امشب حق نداری تلویزیون تماشا کنی، او از لحاظ عاطفی می‌رنجد؛ اما این تشر بالمآل به سود اوست، چون اگر فردا در امتحان تجدید شود سه

ماه تابستان را از دست می‌دهد. اما اگر هیچ نگفتید و او را آزاد گذاشتید، باعث تجدید شدن او می‌شوید و درد و رنج بیشتری را برایش ایجاد خواهید کرد، چون باید سه ماه تابستان را درس بخواند. اما شما باید کدام درد و رنج را در نظر بگیرید؟ نظر من این است که ما باید درد و رنج بالمآل آدمیان را در نظر بگیریم؛ البته به میزانی که در دایرهٔ آگاهی ما می‌گنجد. یعنی، اگر اعلام این حقیقت بالمآل درد و رنج کمتری را برای فرد فراهم می‌آورد باید آن را اعلام کنیم، و اگر بالمآل درد و رنج بیشتری را فراهم می‌آورد نباید آن را اعلام کنیم. البته من در اینجا نظریه‌ای اضافه دارم و معتقدم بالمآل حقیقت است که نجات‌بخش است ــ این سخن حضرت مسیح است.

■ **ولی همیشه مسأله به این سادگی نیست. اگر مثلاً با اعلام این حقیقت، بالمآل درد و رنج کمتری برای این فرد فراهم شد ولی درد و رنج انسانهایی که بعداً متولد می‌شوند افزایش یافت؛ اینجا چه باید کرد؟ یا اگر در جامعهٔ فعلی درد و رنج را کاهش داد ولی در جوامع آینده افزایش داد چطور؟**

□ اگر این‌طور باشد، طبق تئوری من، باید آن حقیقت را اعلام کرد. چون به نظر من هیچ وقت نباید کسی را فدای کس دیگری کرد. من نمی‌توانم کسی راکه الآن جلو من نشسته فدای کسی کنم که شاید در آینده به وجود بیاید شاید به وجود نیاید. من با همین انسانهای گوشت و پوست و خون‌دار کار دارم نه با انسانهای انتزاعی که فعلاً موجود نیستند. بنابراین، طبق نظر من، باید همین انسانهای موجود را در نظر گرفت. در قبال نسلهای بعدی انسانهای معنوی همان نسلها هستند که وظیفه دارند. بنده و شما به عنوان انسانهای معنوی باید همین انسانهای موجود راکه با آنها سر و کار داریم در نظر بگیریم و بسته به اینکه بیان و اعلام حقیقت، بالمآل درد و رنج آنها را کاهش می‌دهد یا افزایش، حقیقت را به آنها بگوییم یا نگوییم. نظر خود من این است که ما، از این حیث، باید حقیقت را بگوییم.

البته ممکن است ملاحظات دیگری پدید بیابد. به تعبیر راس، نباید وظایف فی‌بادی‌النظر (prima facie) را با وظایف فی مقام‌العمل (actual) خلط کرد. وظیفهٔ فی‌بادی‌النظر ما گفتن حقیقت است. ولی البته ممکن است چیزهای دیگری در کار باشد که در عین اینکه وظیفهٔ فی‌بادی‌النظر را انکار نمی‌کند ولی آن را در مقام عمل متروک می‌گذارد. اگر از شما بپرسند راستگویی خوب است یا دروغگویی و کدام‌یک از آنها وظیفه است؛ می‌گویید راستگویی. همین‌طور است ادای امانت (در مقابل خیانت در امانت)، یا وفای به عهد (در مقابل عهدشکنی). اینها وظایف فی‌بادی النظر هستند. یعنی هر انسانی وقتی به فطرت خود رجوع می‌کند می‌بیند اینها لیست خوبیها هستند و نقطهٔ مقابلشان لیست بدیها. اما گاهی وقتها در مقام عمل، انسان باید کارهایی را انجام دهد که در لیست بدیها هستند و کارهایی را ترک کند که در لیست خوبیها هستند. چرا؟ چون وظیفهٔ فی‌بادی‌النظر با وظیفهٔ فی‌مقام‌العمل متفاوت است. دروغ گفتن فی‌بادی‌النظر بد است، ولی اگر برای نجات جان کسی باشد (فی‌مقام‌العمل) مُجاز است. این نشان می‌دهد که انسانها برای اصول نیامده‌اند، بلکه اصول برای انسانها آمده است. انسانها نیامده‌اند تا در عالم راست بگویند ولو بَلَغَ ما بَلَغ. راستگویی است که باید در خدمت انسان باشد. لذا اگر در جایی راستگویی به انسان ضرر می‌زند از آن استنکاف می‌کنیم. البته توجه داشته باشید که این مسأله با چیزی به نام دروغ سپید (white lie)، یا به قول خودمان توریه، یا دروغ مصلحت‌آمیز فرق دارد. به دلیل اینکه توریه، آرام آرام تا آنجا پیش می‌رود که اصلاً اخلاق بی‌معنا می‌شود.

معنای ایمان

■ اساساً چه ربط و نسبتی میان عقلانیت و معنویت وجود دارد؟ گفتید در

معنویت تعبد وجود ندارد؛ آیا ایمان وجود دارد؟

□ درست است. من میان ایمان و تعبّد فرق می‌نهم. تعبد یعنی اینکه من بگویم، «الف، ب است؛ به دلیل اینکه x گفته الف، ب است.» این هیچ توجیهی ندارد. انسان معنوی نمی‌تواند این‌گونه سخن بگوید. این همان قداست‌زدایی است که در معنویت وجود دارد. معنویت از اشخاص قداست‌زدایی می‌کند. اما در عین حال، انسان معنوی اهل ایمان است؛ چون هیچ انسانی نیست که بتواند اهل ایمان نباشد. می‌توان اهل تعبّد نبود اما نمی‌شود اهل ایمان نبود. گزاره‌هایی هست که انسان معنوی هم مثل هر انسان دیگری آنها را قبول دارد. البته پذیرش این گزاره‌ها از سوی انسان معنوی به خاطر این نیست که دیگری آنها را گفته است؛ یعنی متعبّدانه نیست. در عین حال، انسان معنوی برای این نوع گزاره‌ها خودش نمی‌تواند دلیل اقامه کند. خیلی فرق است بین اینکه بگوییم سخنان و آرایی داریم که نمی‌توانیم برای آنها دلیل اقامه کنیم، با اینکه بگوییم آرایی داریم که دلیلش این است که x آنها را گفته. اگر ایمان به معنای نوعی التزام نظری و عملی به گزاره‌هایی باشد که انسان برای آن گزاره‌ها دلیلی ندارد، در این صورت هیچ انسانی از ایمان خالی نیست؛ چه متدیّن باشد چه نباشد؛ چه سنتی باشد و چه متجدد یا پسامتجدد. دلیل این امر هم این است که نمی‌توان مطالبهٔ دلیل را تا بی‌نهایت پیش برد؛ بالاخره در جایی باید چیزهایی را قبول کنیم. فقط بحث بر سر این است که تفاوت آنچه انسان عقلانی به آن ایمان دارد با آنچه انسان غیرعقلانی به آن مؤمن است، چیست. به تعبیر دیگر، این هر دو به چیزهایی ایمان دارند که برایش دلیل ندارند، اما یک سلسله امور هست که در خور این هستند که به رغم اینکه دلیلی به سودشان نداریم به آنها التزام نظری و عملی داشته باشیم، و یک سلسله امور در خور این نیستند که بدون دلیل به آنها التزام عملی و نظری داشته باشیم. لذا، فرق انسان عقلانی با انسان غیر عقلانی

در این نیست که انسان عقلانی ایمان ندارد و انسان غیر عقلانی ایمان دارد. انسان عقلانی و انسان غیر عقلانی هر دو ایمان دارند. فرق این دو در این است که ببینیم به چه چیزهایی ایمان دارند و به چه چیزهایی ایمان ندارند. ما در معنویت به یک سلسله گزاره‌ها ایمان داریم که دلیلی برایشان نداریم. این گزاره‌ها باید یک سلسله ویژگیهای خاصی را داشته باشند تا به رغم فقدان دلیل برای آنها، به آنها التزام نظری و عملی داشته باشیم. فقط در این صورت است که می‌توان معنویت را با عقلانیت جمع کرد. ـ در اینجا باید چند نکته را تذکر دهیم.

شاید بهترین تعریف عقلانیت این باشد که میزان دلبستگی شما به یک گزاره یا باور، با قوّت شواهد آن گزاره یا باور تناسب داشته باشد. عقلانیت وصف آن انسانی است که میزان دلبستگی (در مقام نظر) و پایبندی (در مقام عمل) او به یک گزاره یا باور، با قوّت شواهدی که آن گزاره یا باور را تأیید می‌کنند تناسب مستقیم داشته باشد. توجه کنید که از این تعریف برای عقلانیت نتیجه نمی‌شود که یک انسان عقلانی فقط به گزاره‌ها یا باورهایی التزام دارد که نتیجهٔ یک برهان خدشه‌ناپذیرند. یعنی چنین نیست که، بنابراین تعریف، انسان عقلانی انسانی باشد که بگوید من به گزاره و باوری معتقدم که بتوانم آن را در یک استدلال برهانی خدشه‌ناپذیر، نتیجه قرار دهم. از این تعریف بر می‌آید که آن استدلال، که آن گزاره یا باور نتیجهٔ آن است، قوّت و ضعف متفاوت دارد، اما التزام من به آن نتیجه هم به همین مقدار نوسان می‌کند. میزان التزام من به آن نتیجه، به میزان قوت و ضعفی که در استدلال وجود دارد دچار نوسان (به لحاظ قوت و ضعف) می‌شود و با آن تناسب دارد. معنای این سخن این است که اگر یک گزاره (p) و نقیض آن گزاره (not p) را در نظر بگیریم، چنانچه استدلال خدشه‌ناپذیری به سود p داشته باشیم معنایش این است که استدلال خدشه‌ناپذیری به زیان نقیض p داریم. در این صورت وضع

روشن است: من به p ملتزم هستم و به نقیض p هم مطلقاً ملتزم نیستم. (منظورم از «خدشه‌پذیر» این است که قوّتش به اندازهٔ قوّت خدشه‌ناپذیر نیست.) اگر هم استدلال خدشه‌ناپذیری به سود p داشتم، به این معناست که هنوز هم نقیض p مقداری احتمال صدق دارد و درصد احتمال صدق نقیض p به صفر نرسیده است. این درصد احتمال نقیض p اگر از پنجاه درصد بیشتر باشد، من به نقیض p گرایش پیدا می‌کنم؛ اگر از پنجاه درصد کمتر باشد به خود p گرایش پیدا می‌کنم. جایی که این دو (صدق p و صدق نقیض آن) دقیقاً مساوی شوند، جای ایمان است. به تعبیر دیگر، اگر واقعاً همان مقدار دلیل برای p داشته باشیم که برای نقیض p داریم، یا همان مقدار برای p دلیل نداشته باشیم که برای نقیض p هم دلیل نداریم، در این حال رجحان معرفت‌شناختی برای p نسبت به نقیض p، و برای نقیض p نسبت به p، وجود ندارد. در اینجاست که جا برای ایمان باز می‌شود: من باید به p یا نقیض p ایمان بیاورم. اما گفتیم که این دو به لحاظ معرفت‌شناختی در یک سطح‌اند؛ پس من به کدام طرف ایمان آورم: p یا نقیض p؟ در اینجا من معتقدم انسان معنوی به آن گزاره‌ای ایمان می‌آورد که ایمان به آن گزاره آثار و نتایج روانی مثبتی برای او فراهم می‌کند. ایمان فقط در همین جاست. مثلاً، اگر اثبات شود که غلبهٔ نهایی از آنِ شر است، من هم باید معتقد شوم که غلبهٔ نهایی از آن شر است. اگر اثبات شود غلبهٔ نهایی از آنِ خیر است، من هم باید معتقد شوم که غلبهٔ نهایی از آنِ خیر است. اگر هیچ کدام از اینها اثبات نشود ولی اینکه غلبهٔ نهایی از آنِ خیر است رجحان معرفت‌شاختی داشته باشد، به آن معتقد می‌شوم. اگر هم غلبهٔ نهایی شر رجحان معرفت‌شناختی داشته باشد، به همین غلبهٔ شر معتقد می‌شوم. اینها چهار شِقّ‌اند. حالت پنجمی هم باقی است: هیچ کدام از طرفین اثبات نشوند؛ هیچ کدام هم رجحان معرفت‌شناختی نداشته باشند و دقیقاً در حالت مساوی باشند و همان مقدار که به سود یا زیان این

دلیل داریم به سود و زیان آن هم دلیل داریم. در این حالت پنجم وظیفهٔ ما از لحاظ معرفت‌شناختی عبارت است از تعلیق و توقف حکم. اینجا اگر فقط ما باشیم و معرفت‌شناسی، به ما می‌گوید باید در حکم توقف کنید. در جایی که معرفت‌شناسی می‌گوید توقف‌الحکم، جا برای چیزی به نام ایمان باز می‌شود. در چنین مواردی، کلیفورد، متفکر انگلیسی‌زبان اواخر قرن نوزدهم، که فقط به معرفت‌شناسی بها می‌داد، می‌گفت تعلیق‌الحکم تا ابد. ویلیام جیمز، و فیلسوفان پس از او، می‌گفتند درست است که از نظر معرفت‌شناسی در اینجا باید در حکم توقف کرد، اما چیزهای غیر معرفت‌شناختی هم در زندگی ما وجود دارد. من نیز با سخن جیمز موافقم؛ البته فقط در اینکه توقف‌الحکم مادام‌العمر نکنیم. جیمز در اینجا می‌گفت که باید کارهای دیگری کنیم، ولی من می‌گویم اینجا جای ایمان است. ایمان یعنی باور آوردن به چیزی که باور آوردن به آن، نتایج مثبت روانی در باورکننده ایجاد می‌کند. انسان معنوی به این معنا اهل ایمان است. در اینجاست که در عینِ بی‌اطمینانی، طمأنینه داریم.

■ **آیا اعتقاد به اینکه نظام عالم نظامی اخلاقی است جزو باورهایی است که ما نه علیه آن دلیلی داریم و نه به سود آن؟**

□ من خودم نظرم این است. البته اینکه نظام جهان نظام اخلاقی است دو معنی دارد؛ یعنی دو مدعا را تحت این ادعا می‌گنجانند. یک مدعا این است که بالمآل خیر اخلاقی بر شر اخلاقی غلبه می‌کند. دوم اینکه لااقل یک خیر غیر نسبی و یک شر غیر نسبی در جهان وجود دارد. یعنی همهٔ مفاهیم اخلاقی نسبی نیستند و حتی اگر خوب بودن راستگویی یا خوب بودن ردّ امانت و امثال آن هم نسبی باشد، ولی لااقل یک حکم اخلاقی وجود دارد که نسبی نیست. طبعاً یک حکم اخلاقی نقیض آن هم وجود دارد که آن هم نسبی نیست. اینکه می‌گوییم نظام عالم نظامی اخلاقی است به یکی از این دو معناست. حال، اگر مُراد شما این است که یک

گزارهٔ اخلاقی وجود دارد که صدق آن مطلق است و به هیچ زمان و مکان و اوضاع و احوال و شرایطی اختصاص ندارد ــ و طبعاً کذب نقیض آن هم مطلق است ــ من، بر خلاف خیلی، معتقدم که این اصلاً قابل اثبات است. اما اگر مُراد شما آن معنای اول است (یعنی غلبهٔ خیر بر شر) من معتقدم که از نظر معرفت‌شناختی وضعش مساوی است و متعلَّقِ ایمان است.

■ آیا از اینکه خیری غیر نسبی وجود دارد می‌توان نتیجه گرفت که عالم در قبال افعال ما واکنش نشان می‌دهد؟

◻ بله، به خاطر اینکه وقتی می‌گویید یک چیز هست که حتماً در هر اوضاع و احوالی شرّ است، معنایش این است که اگر در هر اوضاع و احوالی آن یک کار از شما متمشّی شد زیان خواهید دید؛ و این زیان دیدن هم یعنی واکنش هستی.

■ شما گفتید که اعتقاد به برخی گزاره‌ها نتایج روانی مثبتی دارد. این را از کجا می‌فهمیم؟

◻ این را باید از راهی مستقل بیازماییم. وقتی معلوم شد آثار روانی مترتّب بر اعتقاد به یک گزاره، با آثار روانی مترتّب بر اعتقاد به نقیض آن گزاره، یا با آثار روانی مترتّب بر عدم اعتقاد به آن گزاره، چه تفاوتی دارد، و کدام مثبت است و کدام منفی، تازه راه برای ایمان پدید می‌آید: ایمان به آن گزاره‌ای که آثار و نتایج اعتقاد به آن، به لحاظ کاهش درد و رنج، بر آثار و نتایج اعتقاد به نقیض آن گزاره یا عدم اعتقاد به آن گزاره رجحان دارد.

■ آیا پیش شرط این راه مستقل ایمان است؟

◻ نه! ایمان پیش‌شرط آن راه نیست. باید در انسانها تجربهٔ روانشناختی ـ تاریخی کرد. باید انسانهایی را که این اعتقاد را داشته‌اند با انسانهایی که آن اعتقاد را نداشته‌اند مقایسه کرد. کسی که بر سر دوراهی ایمان به این گزاره یا نقیض این گزاره قرار می‌گیرد، باید از آزمایشهایِ تجربی ـ تاریخی که بر روی دیگران انجام گرفته استفاده کند.

■ آیا اینکه ما برای یک باور استدلال خدشه‌ناپذیر عقلانی داریم یا نه، یک امر شخصی است؟ یعنی هر کس توجیهی برای خودش دارد؟

□ بله؛ دقیقاً همین‌طور است.

■ پس آیا نشانهٔ بیرونی برای تشخیص اینکه چه کسی معنوی هست یا نیست نداریم؟ چون شاید یک استدلال برای او خدشه‌ناپذیر باشد ولی به نظر ما خدشه‌پذیر باشد.

□ اصلاً مسألهٔ ما این نیست که چه کسی معنوی است و چه کسی معنوی نیست. ما تعیین مصداق نمی‌کنیم. من که از کوه بالا می‌روم نباید داوری کنم که آن فرد دیگر خوب از کوه بالا می‌رود یا بد؛ مگر اینکه بالا رفتن من از کوه به نحوهٔ بالا رفتن او بستگی داشته باشد.

نکته دوم هم اینکه حالا بر فرض در جایی مایل باشیم ببینیم چه کسی معنوی هست و چه کسی معنوی نیست؛ این را از روی فونکسیون آن تشخیص می‌دهیم و تا آن مقدار که بتوانیم، نگاه می‌کنیم که آیا آن فرد آرامش دارد یا ندارد؛ شادی دارد یا ندارد؛ امیدوار است یا امیدوار نیست؛ زندگی برایش معنا دارد یا ندارد؛ رضایت باطنی دارد یا ندارد. قبلاً گفتیم که اینها آثار و نتایج معنویت است، و برخی از این آثار و نتایج آبژکتیوند؛ یعنی قابل اندازه‌گیری بیرونی‌اند. تا آن مقدار که مقدور باشد می‌توان از روی این نشانه‌ها در مورد معنوی بودن وی داوری کرد.

■ آیا تشخیص اینکه یک گزاره موجّه است، به خود فرد بستگی دارد؟ چون ممکن است من یک گزاره را موجه بدانم ولی شما آن را موجه ندانید. آیا این موجه بودن باید عینی باشد؟

□ موجه بودن اصلاً نمی‌تواند عینی باشد. موجه بودن یک گزاره به این معناست که انسان نتواند در ماده یا صورت استدلال خدشه وارد کند. ولی اینکه انسان بتواند در صورت یا مادهٔ یک استدلال خدشه کند به میزان معلومات فرد بستگی دارد. ممکن است من برهانی اقامه کنم که شما

نتوانید در آن خدشه کنید ولی فرد دیگری بتواند در آن خدشه کند. شما هر چه با کمال صداقت و جدیّت به خود رجوع می‌کنید می‌بینید نه صورت استدلال عیب دارد و نه مادهٔ استدلال. این امر به میزان معلومات شما بستگی دارد. انسان همیشه در چارچوب آگاهی خودش سیر می‌کند. چارچوب آگاهی من و شما و دیگری با هم فرق دارد. لذا ممکن است شما بتوانید در مادهٔ یک استدلال خدشه کنید ولی من نتوانم. به همین دلیل است که رد استدلالی ممکن است آرامش کسی را از بین ببرد ولی قبول همان استدلال آرامش کس دیگری را از بین ببرد.

■ پس مسألهٔ هویت جمعی داشتن علم چه می‌شود؟ و همین‌طور مسألهٔ بین الاذهانی بودن آن.

□ علم دو معنا دارد. گاهی معنایش دیسیپلین است و گاهی گزاره‌ها. هویت جمعی داشتن علم یعنی اینکه دیسیپلین‌ها هویت جمعی دارند. یعنی علم شیمی و فیزیک و ریاضیات و فلسفه هویت جمعی دارند و مشغله‌ای جمعی‌اند. اما گاهی مُراد از علم، knowledge است، آن هم علم گزاره‌ای (propositional). این دیگر نه هویت جمعی دارد و نه بین‌الاذهانی است. ممکن است برای من با مجموع آگاهیهایی که دارم یک گزاره باور صادق موجه باشد، ولی همان گزاره برای شما باور صادق غیر موجه باشد، و برای دیگری باور غیرصادق غیرموجه. یعنی برای من علم است، برای شما جهل مرکب و برای آن دیگری جهل بسیط. هیچ وقت نمی‌شود گفت این گزاره فارغ از اینکه برای چه انسانی عرضه می‌شود موجه است یا موجه نیست. البته ما می‌توانیم در بحثها، در دیالوگها، در تعلیم و تدریسهای خود کاری کنیم که چیزی که برای شما غیر موجه بوده موجه شود. ولی این کار هم متوقف بر این است که یک سری گزاره‌ها وارد ساحت آگاهی شما بشود و آگاهی شما از طریق ورود به این گزاره‌ها سعه پیدا کند؛ بعد وقتی که چنین شد، با گسترش آگاهی شما آن گزارهٔ

غیرموجه هم موجه می‌شود. البته به این نکته توجه کنید که چون یک سلسله مبادی نفسانی ظاهراً در همهٔ ما انسانها مشترک است، به همان میزان که واجد این مشترکات هستیم در موارد کمتری با هم اختلاف می‌کنیم.

نکتهٔ دوم اینکه در آن اموری هم که با هم اختلاف داریم، هم‌افق شدنمان با هم مستحیل نیست. یعنی با بحث، با تعلیم و تعلم، و با تفهیم و تفهّم می‌توانیم موارد وفاق خود را بیشتر کنیم؛ از این راه که چیزی را به ساحت آگاهی یکدیگر وارد کنیم که در این وضع جدید آگاهی، راجع به همان گزارهٔ واحد تصمیم دیگری بگیریم. به این معنا علم هویت جمعی ندارد. البته مقوّماتش هویت جمعی دارد؛ یعنی در دیالوگ با یکدیگر است که چیزی یاد می‌گیریم.

■ آیا فیلسوفان علم ــ افرادی مثل پوپر و لاکاتوش ــ که از هویت جمعی علمی سخن می‌گویند، منظورشان همین دیسیپلین است یا معنای دیگری را از این اصطلاح مراد می‌کنند؟

□ آنها هم همین دیسیپلین را می‌گویند. کسانی مثل لاکاتوش، پوپر، هایک، و همهٔ کسانی که بر هویت جمعی علم تأکید می‌ورزند، منظورشان دیسیپلین است. من هم نمی‌خواستم بگویم آنها چیز دیگری می‌گویند. این مشکل زبان فارسی است که واژهٔ «علم» در آن دو معنا دارد؛ هم دیسیپلین و هم knowledge. وقتی می‌گوییم علم هویت جمعی دارد منظور علم به معنی دیسیپلین است. معنای اینکه علم هویت جمعی دارد این است که، مثلاً در مورد فیزیک، هیچ انسانی در جهان وجود ندارد که بگوییم اگر می‌خواهید ببینید فیزیک یعنی چه به محتویات ذهنی او اشاره کنید و آن را فیزیک بدانید. علم، به معنی دیسیپلین، یک چیز مشاع است. اگر افرادی که اینجا نشسته‌اند همه فیزیکدان باشند باز هم نمی‌شود گفت فیزیک یعنی مجموعهٔ گزاره‌هایی که در ذهن تک‌تک این افراد است.

ممکن است حقایقی فیزیکی موجود باشند که اصلاً در ذهن هیچ فیزیکدانی وجود نداشته باشد، و به تعبیر پوپر در جهان سوم باشد. به تعبیر دیگر، علمِ خصوصی نداریم. «هویت علم جمعی است» یعنی مِلک طلق هیچ‌کس نیست. علم فیزیک اصلاً در جای دیگری حضور دارد. هر کسی بهره‌ای از آن را دارد، اما خودش یک چیز بیرونی است. فیزیک، به قول پوپر، آن است که در کتابهای فیزیک دنیا نوشته شده است؛ در کتابخانه‌هاست. ممکن است که همهٔ فیزیکدانان جهان یک رأی فیزیکی را فراموش کنند، ولی آن رأی باز هم در فیزیک است. اما propositional knowledge این‌طور نیست. هر کسی برای خودش مجموعه‌ای از propositional knowledge دارد که مختص خود اوست. قوام این گزاره‌ها کاملاً به خود فرد بستگی است. لذا هویت فردی دارند نه هویت جمعی. هویت جمعی علم در واقع همان collectivity علم است.

■ **کوشش کسانی در حوزهٔ معرفت‌شناسی اصلاح شده (مثل آلستن و پلن‌تینگا) به نظر شما چگونه است؟ آیا ما باورهای پایه داریم؟ آیا باورهای پایه می‌توانند متعلّق ایمانی که شما از آن سخن می‌گویید، قرار گیرند؟**

□ من در این زمینه نه حرفهای پلن‌تینگا، نه حرفهای عمیق ولترستورف، و نه حرفهای خانم لیندا زابژنسکی را، که در این زمینه مشهورتر و فعالترند، نمی‌توانم قبول کنم. اینها در واقع چیزهایی را متعلق ایمان قرار داده‌اند که وصفی را که قبلاً ذکر کردم ندارند؛ یعنی آن گزاره‌ها و نقیض آنها به لحاظ معرفتی متکافؤ نیستند. به تعبیر دیگر، چنین نیست که دلایل له و علیه آنها هموزن باشند. اینها هر گاه که به یک ادعای ممکن‌الصدق (و البته دینی) برخورد می‌کنند آن را به حیطهٔ باورهای پایه (properly basic) می‌برند. یعنی می‌گویند به صرف اینکه محال نیست و ممکن است، پس محقَّق هم هست.

■ **ولی پلن‌تینگا می‌گوید این گزاره در عرف دینداران پایه است نه برای همه.**

▫ اگر این‌طور باشد، در عرف ساکنان دارالمجانین هم گزاره‌هایی وجود دارد که همهٔ مجانین آنها را قبول دارند. مگر از قدیم‌الایام بحث بر سر این بوده که متدینان خدا را قبول ندارند؟! بحث این بوده که متدینها خدا را قبول دارند ولی غیر متدینان ادله‌ای برای عدم وجود خدا دارند. حالا متدیانان بروند در عرف خودشان و در را هم بر روی خود ببندند و بگویند در عرف ما این باور پایه است! اینکه درست نیست!

■ پلن‌تینگا می‌خواهد بگوید کار متدینان معقول است. فقط همین. می‌گوید مگر سایر انسانها برای این باور که عالم خارج وجود دارد دلیلی دارند!

▫ نه، دلیل ندارند، ولی مخالف هم ندارند. به نظر شما، در عرف فیلسوفان دین، ادلهٔ مثبتِ وجود خدای متشخص شخصی قوی‌تر است یا ادلهٔ نافی آن؟

■ به نظر من ادله مثبت آن ضعیف‌تر نیست؛ ادلهٔ نافی آن را هم نمی‌دانم که آیا قوی‌تر است یا نه.

▫ بسیار خوب. آیا به نظر اکثر فیلسوفان دین، وجود شر با خدای متشخص شخصی سازگار است؟

■ رأی عموم فیلسوفان دین این است که این دو با هم ناسازگارند.

▫ خوب، پلن‌تینگا در این عرف می‌گوید این باور یک باور پایه است! این خیلی تحکّم است.

از اسلام تاریخی به اسلام معنوی*

محسن کدیور

۱. با توجه به جایگاه دین و نقش اسلام در فرهنگ ایران در طول تاریخ، اصلاح اندیشهٔ دینی یکی از ارکان جنبش اصلاح‌طلبی در ایران معاصر است؛ تا حدی که بدون اصلاح اندیشهٔ دینی، اصلاحات به فرجام نخواهد رسید. برخی از مهمترین موانع فراروی اصلاحات تنها از این زاویه قابل درک است. اندیشهٔ دینی و دیگر ابعاد جامعه با هم در تعامل‌اند و اصلاح یا عدم رشد یکی بر دیگری تأثیر خواهد گذاشت. مشکل اصلی جنبش نوپای اصلاحات در سرزمین ما این است که هنوز ضوابط و معیارهای اصلاح‌طلبانه در فرهنگ جامعهٔ ما رسوخ نکرده و به هنجار فرهنگی تبدیل نشده است. تا زمانی که مبانی اصلاحات به صورت عرف و هنجار فرهنگ عمومی در نیاید، در بر همین پاشنه خواهد چرخید.

منحنی تحول اندیشهٔ دینی در ایران، به ویژه در سدهٔ اخیر، رشد شتابنده‌ای را نشان می‌دهد. این تحول را می‌توان به گذار از تلقی تاریخی از دین به تلقی معنوی و معطوف به غایت دینداری تعبیر کرد. مراد از اسلام تاریخی، غلبهٔ فرهنگ و مقتضیات زمانی و مکانی و شرایط خاص

* تحریر سخنرانی در هشتمین نشست سالانهٔ دفتر تحکیم وحدت، دانشگاه تهران، ۵ شهریور ۱۳۸۰.

عصر نزول به عنوان مناسبات و قالبهای قدسی، تغییرناپذیر، آرمانی و مطلوب بر اندیشهٔ اسلامی است. گویی قالب و صورت اصیل اسلام، قالب و صورت زمان بعثت است و به میزانی که از آن گذشتهٔ مقدس دور می‌شویم و از آن شرایط تاریخی فاصله می‌گیریم، از اسلام اصیل و واقعی دور شده‌ایم. بهترین شرایط، شرایط دوران پیامبر است، و احیای دین معنایی جز بازسازی همان شرایط و مقتضیات و مناسبات آغازین ندارد.

در مقابل، اسلام معنوی و غایت‌مدار، با در نوردیدن شرایط زمانی و مکانی عصر تکوین دین، دینداری را در معرفت و تحقق روح دین و اهداف و غایات اسلام می‌داند. بنابر این تلقی، هماهنگی نظری و عملی با هدف بعثت و روح اسلام، یعنی تقوی، ضابطهٔ دینی بودن است نه اکتفا به رعایت ظواهر و قالبهای خاص زمانی ـ مکانی عصر نزول. اسلام به زلالی باران است و با جریان یافتن در بستر تاریخ و سرزمینهای مختلف، رنگ و طعم و بوی عرفهای گوناگون را به خود گرفته است که البته در این میان، عرف و رویهٔ زمان و مکان عصر تنزیل بیشترین سهم را به خود اختصاص داده است. کار مشترک عالمان دین و اسلام‌شناسان بصیر به دست دادن معرفت بی‌پیرایهٔ دین و پالایش احکام آن از مناسبات زمانی و مکانی مختلف، از جمله مقتضیات ویژهٔ عصر نزول است؛ یعنی گذر از مسائل زمانمند به متن ثابت و فرازمانیِ دین. به عبارت دیگر: رها کردن اسلام از آن دسته از احکامی که مصلحتشان منقضی شده و تنها قالب و ظاهر و صورتشان باقی مانده و دیگر وصول به اهداف و غایات متعالی دین را تأمین نمی‌کنند، و تأکید مضاعف بر غایت، محتوا و مغز تعالیم دینی. روند رایج اسلام‌شناسی و دین‌پژوهی در جامعهٔ ما در مجموع در این راستاست، و این روند کمال‌جو و رو به رشد به نفع دینداری است و اگر چه به ظاهر به کوچکتر شدن قلمرو دین می‌انجامد، اما با نزدیکتر شدن به قلمرو واقعی دین، این قلمرو جداً تعمیق شده و انسان سرگشتهٔ امروز

گمشدهٔ خود را در ژرفای این تأملات دیندارانه می‌جوید. دین هر چه بیشتر در بوتهٔ مسائل و مشکلات مختلف اجتماعی و معرفتی گداخته‌تر می‌شود، واقعیت، کارآیی، قلمرو و انتظارات از آن بهتر و بیشتر و دقیق‌تر مشخص می‌شود.

در این میان مدرنیته یک نقطهٔ عطف است. تا قبل از مواجههٔ مسلمانان با مدرنیته، که طلیعهٔ آن در جامعهٔ ما با نهضت مشروطه آغاز شد، دینداران در دینداریشان کمتر مشکلی می‌یافتند؛ یعنی اعتقادات، اخلاق، فقه و شریعتشان را بهنجار می‌یافتند و در مواجههٔ با مسائل مختلف مشکلی احساس نمی‌کردند. با ورود جهان به عصر مدرنیته و تجدد و آشنایی تدریجی مسلمانان با ضوابط و مباحث عصر جدید، نسبتِ بین دینداری و تجدّد از مهمترین مسائل فراروی انسان مسلمان معاصر شد. مشکل از آنجا آغاز شد که برخی گزاره‌های دینی با دستاوردهای تمدن جدید ناسازگار می‌نمود. به تدریج دامنهٔ این ناسازگاری رو به وسعت نهاد. در میان بخشهای مختلف اسلام، حوزهٔ شریعت، یعنی بخش فقه و احکام عملی اسلام، بیش از حوزه‌های ایمان و اعتقاد و اخلاق و منش اسلامی در ورطهٔ این ناسازگاریِ رو به رشد افتاد. مشکل وقتی جدی‌تر شد که آرام آرام دستاوردهای تمدن جدید و محصولات مدرنیته به عرف زمانه و به اصطلاح فنی‌تر به سیرهٔ عقلای این دوران تبدیل شد و برخی از گزاره‌های دینی در تقابل با این عرف و سیره قرار گرفتند. نخستین عکس‌العمل دینداران تخطئهٔ مسائل و ضوابط جدید بود. تجدد و مدرنیته را کوششی سازمان‌یافته و توطئه‌ای شیطانی برای انهدام اساس دیانت دانستند و بستن درهای کشور را بر این فاضلاب تجدد فریضهٔ دینی شمردند. اما روند این مواجهه نشان داد که سیلاب را با تخته سنگ نمی‌توان مهار کرد و چاره‌ای دیگر باید اندیشید. در مقابل این افراط، گروهی نیز به تفریط خود را کاملاً باخته، راه سعادت را در تسلیم مطلق به مدرنیته و سپردن دین به

خصوصی‌ترین زوایای زندگی یافتند. اینها در تغییر ظواهر ماندند و هرگز به گوهر ترقی دست نیافتند. فارغ از این دو گرایش افراطی و تفریطی، دینداران بصیر دریافتند که نه از مدرنیته و تجدد می‌توان گریخت و نه سنت و دین را می‌توان رها کرد. اما چگونه می‌توان با حفظ سنت مسلمانی در دنیای مدرن و عصر تجدد زندگی کرد؟ پاسخهای مختلفی به این سؤال مهم داده شد. این پاسخها خبر از سعی بلیغ عالمان دین در حل معضل شیوهٔ مواجههٔ اسلام با مقتضیات عصر جدید می‌دهد. این پاسخها از اتقان و عمق واحدی برخوردار نیستند، اما به هر حال حاکی از دل‌مشغولی عالمان دین در این امر مهم هستند. برای دقت بیشتر، بحث را منحصر به پاسخهای مسلمانان ایرانی می‌کنیم، یعنی بررسی کوشش متفکران مسلمان شیعه در ایران. آنچنانکه خواهد آمد، این متفکران بیشترین ناسازگاری بین دین و تجدد را در حوزهٔ شریعت یافته‌اند و کمتر به مباحث دو حوزهٔ اعتقاد و ایمان، و اخلاق و منش توجه کرده‌اند و راه‌حلهایشان اکثراً معطوف به حل تعارض حوزهٔ شریعت یا فقاهت یا احکام عملی‌اسلام با مناسبات دنیای جدید است. بررسی انحاء مواجههٔ عالمان مسلمان در ایران معاصر با مقتضیات عصر جدید در حوزهٔ شریعت نشان می‌دهد که مهمترین راه‌حلهای ارائه شده، در سه مدل یا سه رویکرد قابل طبقه‌بندی است. این سه رویکرد عبارتند از: مدل ثابت و متغیر، مدل فقه حکومتی یا فقه‌المصلحة، و مدل اسلام معنوی یا غایت‌مدار.

۲. رویکرد اول، مدل ثابت و متغیر، مشهورترین و رایج‌ترین رویکرد در سدهٔ اخیر است. بنابر این رویکرد، احکامی که به نام احکام اسلامی شناخته می‌شوند بر دو قسم‌اند: احکام ثابت و احکام متغیر. احکام ثابت، لایتغیر و دائمی، متن شریعت را تشکیل می‌دهند، و احکام متغیر، مقطعی، موقت و تابع مصالح موضعی و زوال‌پذیرند. احکام ثابت همان

احکامی است که از سوی خداوند به صورت وحی بر پیامبر نازل می‌شد. اما احکام متغیر یعنی احکامی که در سایهٔ احکام ثابت توسط آدمیان وضع شده و اگر چه در جامعهٔ دینی لازم‌الرعایه هستند اما جزء متن دین شمرده نمی‌شوند. در اینکه واضع و مقنّن احکام متغیر چه کسانی هستند، دو قول در بین عالمان مشاهده می‌شود. در نخستین قول مرحوم علامه سید محمدحسین طباطبایی و پیروان ایشان معتقدند که وضع احکام متغیر به عهدهٔ زمامدار جامعهٔ اسلامی است. بنا به نظریهٔ ولایت فقیه، احکام متغیر اسلامی همان احکام ولایی یا احکام حکومتی است که برای استیفای مصالح مسلمین صادر می‌شود. به نظر صاحب *المیزان*:

> احکام و قوانین اسلامی به دو بخش متمایز می‌شود: اول، احکام و قوانینی که حافظ منافع حیاتی انسان می‌باشند از نظر اینکه انسان است و در حال دسته‌جمعی زندگی می‌کند، در هر عصر و در هر منطقه و با هر مشخصاتی که باشد؛ مانند یک قسمت از عقاید و مقررات که عبودیت و خضوع انسان را نسبت به آفریدگار خود ــ که هیچ‌گونه تغییر و زوال را به او راهی نیست ــ مجسم می‌سازد، و مانند کلیات مقرراتی که به اصول زندگی انسانی [مرتبط است] از غذا و مسکن و ازدواج و دفاع از اصل حیات و زندگی اجتماعی که انسان برای همیشه به اجرای آنها نیازمند است. دوم، احکام و مقرراتی که جنبهٔ موقتی یا محلی یا اختصاصی داشته و با اختلاف طرز زندگی، اختلاف پیدا می‌کند. البته این بخش با پیشرفت تدریجی مدنیت، و حضارت و تغییر و تبدیل قیافهٔ اجتماعات و بوجود آمدن و از بین رفتن روشهای تازه و کهنه قابل تغییر و تبدیل است. پس اسلام مقررات خود را به دو بخش ثابت و متغیر تقسیم نموده و بخش اول را که روی اساس آفرینش انسان و مشخصات ویژهٔ او استوار است به نام

دین و شریعت اسلامی نامیده و در پرتو آن به سوی سعادت انسانی رهبری می‌کند «فَاَقِم وجهکَ للدینَ حَنیفاً فطرةَ اللّهِ التی فَطَرَالناسِ علیها لاتبدیلَ لخلقِ اللّه ذلک‌الدینُ القیّم» (روم/۳۰) ضمناً باید دانست بخش دوم که مقرراتی قابل تغییر است و به حسب مصالح مختلف زمانها و مکانها اختلاف پیدا می‌کند به عنوان آثار ولایت عامه، منوط به نظر نبی اسلام و جانشینان و منصوبین از طرف او است که در شعاع مقررات ثابتهٔ دینی و به حسب مصلحت وقت و مکان، آن را تشخیص داده و اجرا نماید. البته اینگونه مقررات به حسب اصطلاح دین، احکام و شرایع آسمانی محسوب نمی‌شود و دین نامیده نشده است. «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی‌الامر منکم» (نساء/۶۳)... در موارد همین قسم احکام و مقررات در اسلام، اصلی داریم که ما در این بحث از آن به نام «اختیارات والی» تعبیر می‌کنیم و این اصل است که در اسلام به احتیاجات قابل تغییر و تبدیل مردم در هر عصر و زمان و در هر منطقه و مکانی پاسخ می‌دهد و بدون اینکه مقررات ثابتهٔ اسلام دستخوش نسخ و ابطال شود نیازمندیهای جامعه انسانی را نیز رفع می‌نماید... ولیّ امر مسلمین که از نظر اسلامی تعیّن پیدا کرده باشد نظر به ولایت عمومی که در منطقهٔ حکومت خود دارد و در حقیقت سررشته‌دار افکار جامعهٔ اسلامی و مورد تمرکز شعور و ارادهٔ همگانی است تصرفی را که یک فرد در محیط زندگی خود می‌توانست بکند او در محیط زندگی عمومی می‌تواند انجام دهد... خلاصه هرگونه مقررات جدیدی که در پیشرفت زندگی اجتماعی جامعه مفید باشد و به صلاح اسلام و مسلمین تمام می‌شود مربوط به اختیارات والی است و هیچ‌گونه ممنوعیتی

در وضع و اجرای آن نیست، البته این گونه مقررات در اسلام اگر چه لازم‌الاجرا می‌باشد ولیّ امر که به وضع و اجراء آنها موظف است لازم‌الاطاعه است ولی در عین حال شریعت و حکم خدایی شمرده نمی‌شود. اعتبار اینگونه مقررات طبعاً تابع مصلحتی است که آن را ایجاب کرده و بوجود آورده است و به محض از میان رفتن مصلحت از میان می‌رود و در این صورت ولیّ امر سابق یا ولیّ امر جدید از میان رفتن حکم سابق و به میان آمدن حکم لاحق را به مردم اعلام داشته و حکم سابق را نسخ می‌نماید. اما احکام الهی که متن شریعت می‌باشد برای همیشه ثابت و پایدار است و کسی، حتی ولیّ امر، نیز حق این را ندارد که آنها را به مصلحت وقت تغییر دهد و به ملاحظهٔ از بین رفتن پاره‌ای از آنها در نظر او، آنها را الغاء نماید.[1]

۳. تقریر علامه طباطبایی از مدل ثابت و متغیر را می‌توان به صورت زیر گزارش نمود:

یک. احکام، قوانین و مقررات اسلامی به دو بخش متمایز تقسیم می‌شود.

دو. ویژگیهای احکام بخش اول عبارتند از:

---

۱. سید محمدحسین طباطبایی، اسلام و انسان معاصر، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، (بررسی‌های اسلامی ـ جلد دوم) قم، مؤسسهٔ انتشارات رسالت، ۱۳۹۷ هجری قمری، مقالهٔ «اسلام و نیازمندیهای انسان معاصر»، صفحه ۳۶ ـ ۴۳ (با تلخیص). و نیز نگاه کنید به: مقالهٔ «ولایت و زعامت در اسلام» در کتاب بررسی‌های اسلامی، جلد اول، قم، انتشارات دارالتبلیغ اسلامی، ۱۳۹۶ هجری قمری، صفحه ۱۸۰ ـ ۱۸۱.

مرتضی مطهری نیز بر همین منوال سلوک کرده است: اسلام و مقتضیات زمان، جلد دوم، صفحه ۷۷ ـ ۹۲.

اول: حافظ منافع حیاتی نوع انسان هستند. دوم: ثابت، تغییرناپذیر و غیرقابل نسخ هستند. سوم: از سوی شارع وضع می‌شوند، یعنی یا به صورت وحی از جانب خداوند بر پیامبر(ص) نازل شده، یا از جانب پیامبر (ص) وضع شده، یا امامان معصوم (ع) خبر از وضع آنها توسط پیامبر (ص) می‌دهند. چهارم: مراد از دین و شریعت اسلامی منحصراً همین بخش از احکام است.

سه: ویژگیهای احکام بخش دوم عبارتند از:

اول: حافظ مصالح مختلف زمانی ـ مکانی و منافع موقت و مقطعی آدمیان است. دوم: متغیر، زوال‌پذیر و قابل نسخ است. سوم: از سوی والی اسلامی در شعاع مقررات ثابت دینی و به حسب مصالح زمان تشخیص داده و وضع می‌شود و نسخ می‌گردد. چهارم: اگر چه در اسلام لازم الاجراست اما شریعت و حکم الهی شمرده نمی‌شود.

۴. این تقریر از مدل ثابت و متغیر با سؤالاتی مواجه است:

اول: آیا همهٔ احکام شرعی موجود درکتاب و سنت احکام ثابت محسوب می‌شوند؟

دوم: اگر در میان احکام صادره از سوی پیامبران (ص) یا ائمه (ع) احکام متغیر نیز بوده است، معیار تفکیک احکام ثابت از احکام متغیر چیست؟

سوم: اگر دین و شریعت اسلامی منحصر در احکام ثابت است و احکام متغیر علیرغم لازم الاجرا بودن، شریعت و حکم الهی شمرده نمی‌شوند، چگونه احکام متغیر بخش دوم احکام و مقررات اسلامی محسوب می‌شوند؟

چهارم: روش، ضابطه و محدودهٔ احکام متغیر چیست؟ و والی اسلامی با چه معیاری این احکام را وضع می‌نماید؟

۵. در قول دوم وضع احکام با رعایت شرایطی به عهدهٔ نمایندگان

مردم گذاشته می‌شود. از این قول دو تقریر ارائه شده است. در نخستین تقریر میرزا محمدحسین غروی نائینی احکام متغیر را همان احکام غیرمنصوص دانسته که با رعایت اصل شورا و مقتضیات زمان و مصالح می‌توان وضع آنها را به نمایندگان مردم سپرد. به نظر وی تطبیق بر شرعیات منحصر به احکام ثابت و منصوص است. مطابق نظر صاحب *تنبیه‌الامة و تنزیه‌الملّة*:

> مجموعهٔ وظائف راجع به نظم و حفظ مملکت و سیاست امور امت، خواه دستورات اولیهٔ متکفّله اصل دستورالعملهای راجع به وظائف نوعیه باشد یا ثانویه متضمنه مجازات بر مخالفت دستورات اولیهٔ تقدیر، خارج از دو قسم نخواهد بود. چه بالضرورة یا منصوصاتیست که وظیفهٔ عملیهٔ آن بالخصوص معین و حکمش در شریعت مطهره مضبوط است، و یا غیر منصوص است که وظیفهٔ عملیهٔ آن به واسطهٔ عدم اندراج در تحت ضابط خاص و میزان مخصوص غیرمعین و به نظر و ترجیح ولیّ نوعی موکول است. واضح است که همچنانکه قسم اول نه به اختلاف اعصار و امصار قابل تغییر و اختلاف و نه جز تعبد به منصوص شرعی الی قیام الساعه وظیفه و رفتاری در آن متصور تواند بود، همین‌طور قسم ثانی هم تابع مصالح و مقتضیات اعصار و امصار و به اختلاف آن قابل اختلاف و تغییر است، چنانچه با حضور و بسط ید ولیّ منصوب الهی عز اسمه حتی در سایر اقطار هم به نظر و ترجیحات منصوبین از جانب حضرتش (ص) موکول است در عصر غیبت هم به نظر و ترجیحات نواب عام یا کسی که در اقامهٔ وظائف مذکور عمن له ولایة الاذن مأذون باشد موکول خواهد بود.
>
> و بعد از کمال وضوح و بداهت این معنی فروع سیاسیه مترتبه

بر این اصل بدین ترتیب است:

اوّل: آنکه قوانین و دستوراتی که در تطبیق آنها بر شرعیات کما ینبغی باید مراقبت و دقت شود فقط به قسم اول مقصور و در قسم دوّم اصلاً این مطلب بدون موضوع و بلامحل است.

دوم: آنکه اصل شورویتی که دانستی اساس سلطنت اسلامیه به نص کتاب و سنت و سیرهٔ مقدسهٔ نبویه (ص) مبتنی بر آن است در قسم دوم است و قسم اول چنانچه سابقاً اشاره شد رأساً از این عنوان خارج و اصلاً مشورت در آن محل ندارد.

سوم: آنکه همچنانکه در عصر حضور و بسط ید حتی ترجیحات ولات و عمال منصوبین از جانب ولی کل (ص) ملزم قسم دوم است... همین‌طور در عصر غیبت هم ترجیحات نواب عام و یا مأذونین از جانب ایشان لامحاله به مقتضیات نیابت ثابتهٔ قطعیه علی‌کل تقدیر ملزم این قسم است.

چهارم: آنکه چون معظم سیاست نوعیه از قسم دوّم و در تحت عنوان ولایت ولیّ امر (ع) و نواب خاص یا عام و ترجیحاتشان مندرج و اصل تشیع شورویت در شریعت به این لحاظ است... و قیام به این وظیفه لازمهٔ حسبیه با این حالت حالیه و توقف رسمیت و نفوذ آن به صدور از مجلس رسمی شورای ملی سابقاً مبین شد که در عهدهٔ درایت کامله و کفایت کافیه مبعوثان ملت است و با امضاء و اذن من له الامضاء و الاذن تمام جهات صحت و مشروعه مجتمع و شبهات و اشکالات مندفع.

پنجم: آنکه چون دانستی قسم دوم از سیاسات نوعیه در تحت ضابط و میزان معین غیرمندرج و به اختلاف مصالح و مقتضیات مختلف، و از این جهت در شریعت مطهره

غیرمنصوص و به مشورت و ترجیح من له ولایة النظر موکول است، پس البته قوانین راجعه به این قسم، نظریه اختلاف مصالح و مقتضیاتش به اختلاف اعصار لامحاله مختلف و در معرض نسخ و تغییر است و مانند قسم اول مبنی بر دوام و تأیید نتواند بود، از اینجا ظاهر شد که قانونِ متکفل وظیفهٔ نسخ و تغییر قوانین به این قسم دوم مخصوص است.[۲]

۶. تقریر میرزای نائینی از مدل ثابت و متغیر را می‌توان در مقدمات زیر تلخیص کرد:

یک. احکام سیاسی بلکه کلیه احکام اجتماعی بر دو قسم است: اول، احکام منصوص شرعی؛ دوم، احکام غیرمنصوص.

دو. احکام منصوص شرعی اولاً: ثابت و غیرقابل تغییر است. ثانیاً: غیرقابل نسخ است. ثالثاً: توسط فقیهان استنباط می‌شود. رابعاً: اکثر احکام سیاسی از این قسم نیست.

سه. بخش دوم احکام، اولاً: غیرمنصوص است، یعنی در متن شریعت ضابط خاص و میزان مخصوصی ندارد. ثانیاً: تابع مصالح و مقتضیات زمان و مکان است. ثالثاً: متغیر، زوال‌پذیر و قابل نسخ است. رابعاً: وضع این احکام به عهدهٔ والی اسلامی است. خامساً: این احکام پس از مشورت با صاحب‌نظران وضع می‌شوند. سادساً: والی اسلامی می‌تواند وضع این احکام را به نمایندگان مردم واگذار کند. سابعاً: تطبیق بر شرعیات در این قسم از احکام بدون موضوع و بلامحل است. ثامناً: اکثر احکام سیاسی از این قسم است. تاسعاً: این احکام شرعاً لازم الاجرا هستند.

امتیازات تقریر نائینی نسبت به تقریر پیشین عبارت است از:

---

۲. میرزا محمدحسین غروی نائینی، تنبیه‌الامة و تنزیه‌الملة، با مقدمه و توضیحات سیدمحمود طالقانی، تهران، شرکت سهامی انتشار ۱۳۳۴، صفحه ۹۸ ـ ۱۰۲. (با تلخیص).

اول: ارتباط ثابت و متغیر به منصوص و غیرمنصوص. دوم: لزوم مشورت در وضع احکام غیرمنصوص. سوم: عدم نیاز احکام غیرمنصوص به تطبیق بر شرعیات. چهارم: امکان واگذاری وضع احکام غیرمنصوص به نمایندگان مردم. پنجم: اکثر احکام سیاسی بلکه اجتماعی در زمرهٔ احکام غیرمنصوص هستند.

۷. دربارهٔ تقریر نائینی از مدل ثابت و متغیر سؤالاتی به ذهن متبادر می‌شود.

یک: آیا می‌توان همهٔ احکام منصوص را ثابت و غیرقابل تغییر دانست؟ آیا امکان ندارد که احکام متغیر وضع شده از سوی پیامبر (ص) یا ائمه (ع) در میان احکام منصوص به جا مانده باشد؟

دو: اگر احکام بخش دوم در متن شریعت ضابط خاص و میزان مخصوصی ندارد، و تطبیق بر شرعیات در آنها بدون موضوع و بلامحل است، و وضع این احکام نیازمند مشورت است و حتی می‌توان وضع آنها را به افراد غیرفقیه (نمایندگان مردم) سپرد، در این صورت وضع این احکام چه نیازی به فقاهت والی اسلامی دارد؟

سه: آیا لزوم وضع این احکام از طرف والی اسلامی یا شرعاً لازم الاجرا بودن این احکام چیزی جز الزام عقلی رعایت نظم اجتماعی است؟

چهار: اگر معظم سیاسات نوعیه، بلکه اکثر قریب به اتفاق احکام اجتماعی، از جمله احکام غیرمنصوص هستند، چگونه و به چه معنی می‌توان قائل به سیاست دینی، حکومت دینی و ... شد؟

۸. سید محمدباقر صدر نیز با ابتکار اصطلاح «منطقة الفراغ» احکام متغیر را منحصر در حوزهٔ مباحات شرعی دانسته و در آخرین رأی خود تعیین احکام را در حوزهٔ منطقة الفراغ بر اساس رعایت مصلحت عمومی به عهدهٔ نمایندگان مردم در قوهٔ مقننه دانسته است. صدر معتقد است که در احکام اختلافی ــ یعنی اکثر احکام فقهی ــ مجلس اهل حل و عقد از

بین آرای فقیهان رأیی را که تناسب بیشتری با مصلحت نظام دارد انتخاب می‌کنند. مطابق نظر صدر:

> شریعت اسلامی منبع قوانین اساسی و عادی است، به این معنی که به شکل زیر کلیهٔ قوانین بر اساس آن وضع می‌شود:
>
> اول، احکام شرعی ثابت که مورد اختلاف فقیهان نیست. این دسته از احکام به اندازهٔ ارتباطشان با زندگی اجتماعی جزء ثابت قانون اساسی به شمار می‌روند؛ چه در متن قانون به آنها تصریح شده باشد چه نشده باشد.
>
> دوم: احکام شرعی ثابت که نظر مجتهدان مختلف در آن متعدد است، لذا موقف شرعی در آنها واحد نیست و بدیلهای شرعی در آنها متصور است. گزینش بدیل معین از بین این آراء متعدد به عهدهٔ قوهٔ مقننه است که بر اساس مصلحت عمومی صورت می‌گیرد.
>
> سوم: منطقه‌ای که از جانب شارع مقدس حکم ایجابی یا تحریمی در آن وارد نشده است و شامل همهٔ حالاتی که انتخاب موضع در آنها از سوی شارع به مکلفان وانهاده شده است، می‌گردد. این منطقه منطقة الفراغ نامیده می‌شود. تعین احکام الزامی در منطقة الفراغ بر اساس رعایت مصلحت عمومی و به شرط عدم تعارض با قانون اساسی به عهدهٔ قوهٔ مقننه است.[۳]

۹. تقریر سید محمدباقر صدر از مدل ثابت و متغیر را می‌توان در مقدمات ذیل تلخیص کرد:

---

۳. سیدمحمدباقر صدر، لمحة فقهیة تمهیدیة عن مشروع دستور الجمهوریة الاسلامیة فی ایران، مجموعة الاسلام یقود الحیاة، بیروت، ۱۳۹۹ هـ‌ق، دارالتعارف للمطبوعات صفحه ۱۹ ـ ۱۸

یک. قوانین اسلامی بر سه بخش است: اول: احکام شرعی غیراختلافی. دوم: احکام شرعی مورد اختلاف بین فقیهان. سوم: احکام منطقة الفراغ (منطقه‌ای که شرعاً فاقد حکم ایجابی یا تحریمی می‌باشد).

دو. احکام شرعی که مورد اختلاف فقیهان نیستند، از احکام ثابت و زوال‌ناپذیر به حساب می‌آیند (حوزهٔ ضروریات فقهی).

سه. در احکام شرعی اختلافی، انتخاب حکم شرعی سازگار با مصالح عمومی به عهدهٔ نمایندگان مردم است. در این حوزه لزوماً به فتوای یک فقیه خاص، ولو مرجع صالح یا ولیّ امر، عمل نمی‌شود. این احکام نیز ثابت فرض می‌شوند.

چهار. در منطقة الفراغ یا حوزهٔ مباحات، از سوی شارع تقنین به مکلفان وانهاده شده است. وضع احکام الزامی در این حوزه با رعایت مصلحت عمومی در چهارچوب قانون اساسی به عهدهٔ نمایندگان مردم است. واضح است که احکام این حوزه متغیر محسوب می‌شوند.

امتیازات تقریر صدر نسبت به تقریر نائینی عبارتند از:

یک: تفکیک احکام منصوص ثابت به احکام اختلافی و غیراختلافی. دو: پذیرش انتخاب حکم سازگار با مصالح عمومی از سوی نمایندگان مردم از میان احکام ثابت منصوص اختلافی. سه: واگذاری وضع احکام متغیر در منطقة الفراغ به نمایندگان مردم. چهارم: اکتفا به نظارت قانونی مرجعیت صالحه بر وضع احکام منطقة الفراغ جهت تذکر امر خلاف شرع.

۱۰. در مورد تقریر صدر از مدل ثابت و متغیر سؤالاتی قابل طرح است:

اول: آیا می‌توان همهٔ احکام منصوص اعم از اختلافی و غیراختلافی را احکام ثابت و غیرقابل تغییر شرعی دانست؟ آیا ممکن نیست برخی از همین احکام منصوص شرعی به جا مانده از احکام متغیر صادره از سوی

پیامبر (ص) و ائمه (ع) بوده باشند؟

دوم: اگر در منطقة الفراغ حکم شرعی ایجابی یا تحریمی وارد نشده است، نظارت فقیه بر احکام وضع شده از سوی نمایندگان مردم به چه معنی است؟ آیا نمی‌توان همچون نائینی تطبیق بر شرعیات را در این حوزه بلاموضوع و بدون محل دانست؟

سوم: آیا تشخیص مصالح عمومی در منطقة الفراغ و احکام منصوص اختلافی، معیار شرعی و ضابطهٔ دینی دارد؟

۱۱. با این‌همه، تردیدی نمی‌توان داشت که مدل ثابت و متغیر در طی این سه تقریر روندی رو به کمال داشته است. اما این مدل در هر سه تقریرش به مشکلاتی مبتلاست:

یک: در تقریر اول هیچ معیاری برای تفکیک احکام متغیر از احکام ثابت ارائه نشده است. در تقریر دوم و سوم نیز مشخص نمی‌شود چرا همهٔ احکام منصوص شرعی ثابت هستند. پس احکام موقت و متغیر صادره از سوی پیامبر (ص) و ائمه (ع) چه شده‌اند؟

دو: مشکل ناسازگاری احکام شرعی با تجدد در ناحیهٔ احکامی است که ثابت و منصوص انگاشته می‌شوند. این مشکل در مدل یاد شده لاینحل باقی مانده است.

سه: اگر دین و شریعت منحصر در احکام ثابت و منصوص است، احکام متغیر یا غیرمنصوص، یا منطقة الفراغ را نمی‌توان دینی و شرعی شمرد. به ویژه که جهت تشخیص مصلحت عمومی ضابطه‌ای شرعی ارائه نشده است.

چهار: با توجه به اینکه احکام متغیر یا غیرمنصوص در متن شریعت ضابط خاص و میزان مخصوصی ندارد و تطبیق شرعیات در آنها بدون موضوع و بلامحل است و وضع اینگونه احکام نیازمند مشورت است، اولاً سپردن وضع آنها به والی اسلامی یا ولی فقیه فاقد دلیل است؛ ثانیاً،

واگذاری نظارت بر آنها از حیث عدم مخالفت با شرع به فقها نیز بلاوجه است.[۴]

این مشکلات باعث ناکارآمدی مدل ثابت و متغیر می‌شود و طراحی مدل دیگری را ضروری می‌سازد.

۱۲. رویکرد دوم، مدل فقه حکومتی یا فقه المصلحة از ابتکارات مرحوم امام خمینی رهبر انقلاب اسلامی و بنیانگذار جمهوری اسلامی است. این رویکرد رهاورد مواجههٔ عملی دین با ادارهٔ جامعه، و به بیان دقیق‌تر، رویارویی دین و مشکلات اجتماعی در عصر مدرن است. مبتکر این شیوه با درک کاستیهای مدل اول به تدریج به کشف مدل دوم می‌رسد. در آغاز ایشان نیز همانند برخی فقیهان قائل به رویکرد اول، به احکام متغیر و اختیارات حاکم و احکام حکومتی چشم می‌دوزد و با گسترش و تعمیق این حوزه به «عنصر مصلحت» دست می‌یازد. اما درمی‌یابد که اجتهاد مصطلح حوزه‌ها، یعنی فقه رایج، حلّال مشکلات این دوران نیست و عمل به آن، جامعه را به بن‌بست می‌کشاند و به تعطیل تمدن می‌انجامد. از این زاویه به نقش بسیار جدی زمان و مکان در اجتهاد وقوف پیدا می‌کند. توجه به جایگاه تعیین کنندهٔ زمان و مکان در استنباط احکام شرعی در حوزهٔ احکام متغیر منحصر نمی‌ماند و تمامی احکام از جمله احکام ثابت (بنا بر مدل اول) را نیز در می‌نوردد. و با همین نکته یعنی نوعی بازنگری در احکامی که در مدل پیشین ثابت انگاشته می‌شد، مدل

---

۴. میرزای نائینی نظارت هیئتی از مجتهدین را بر مصوبات نمایندگان مردم در حوزهٔ غیرمنصوصات شرعی لازم ندانسته بلکه تنها اذن اولیه یا حضور برخی از فقها در میان نمایندگان را کافی دانسته، آن‌هم از باب احتیاط نه وجوب: «غایت آنچه مع‌التمکن، محض رعایت این جهت من باب الاحتیاط لازم‌الرعایه تواند بود وقوع اصل انتخاب و مداخلهٔ منتخبین است به اذن مجتهد نافذ الحکومة و یا اشتمال هیئت مبعوثان بطور اطراد و رسمیت بر عده‌ای از مجتهدین نظام برای تصحیح و تنفیذ آراء صادره.» تنبیه‌الامة و تنزیه‌الملة، صفحه ۷۹.

جدیدی پایه‌ریزی می‌شود. رعایت مقتضیات زمان و مکان در استنباط، به سازگار شدن شریعت بلکه دین با تجدد منجر می‌شود، یا حداقل از بسیاری ناسازگاریها می‌کاهد. برخی از عبارات کلیدی امام‌خمینی در این زمینه به شرح زیر است:

> اسلام، حکومت با تمامی شئون آن است، و احکام قوانین اسلام هستند که شأنی از شئون حکومت به حساب می‌آیند. بلکه احکام مطلوبات بالعرض و امور آلی برای اجرای حکومت و گسترش عدالت هستند.[5] [یعنی احکام شرع مطلوب بالذات نیستند. طریقیت دارند نه موضوعیت. آنچه مطلوب بالذات است گسترش عدالت توسط حکومت اسلامی است. آنچه مطلوب بالعرض است با حفظ غایت و هدف قابل تعویض و دگرگونی است.]
>
> اگر اختیارات حکومت در چارچوب احکام فرعیهٔ الهیه است، باید عرض حکومت الهیه و ولایت مطلقهٔ مفوّضه به نبی اسلام (ص) یک پدیدهٔ بی‌معنی و محتوا باشد... حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقهٔ رسول‌اللّه(ص) است، یکی از احکام اولیهٔ اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی راکه در مسیر خیابان است خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند. حاکم می‌تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند و مسجدی که ضرار باشد، در صورتی که رفع بدون تخریب نشود، خراب کند.

---

۵. «بل یمکن ان: الإسلام هوالحکومة بشؤونها، والاحکام قوانین اسلام، وهی شأن من شؤونها، بل الاحکام مطلوبات بالعرض و امور آلیة لاجرائها و بسطالعدالة»؛ امام خمینی، کتاب البیع، جلد ۲، صفحه ۴۷۲.

حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد یک‌جانبه لغو کند و می‌تواند هر امری را، چه عبادی و یا غیر عبادی، که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن مادامی که چنین است جلوگیری کند. حکومت می‌تواند از حج که از فرائض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست موقتاً جلوگیری کند. آنچه گفته شده است تاکنون و یا گفته می‌شود، ناشی از عدم شناخت ولایت مطلقهٔ الهی است. آنچه گفته شده است که شایع است مزارعه و مضاربه و امثال آنها با آن اختیارات از بین خواهد رفت، صریحاً عرض می‌کنم که فرضاً چنین باشد، این از اختیارات حکومت است و بالاتر از آن هم مسائلی است که مزاحمت نمی‌کنم[6]

زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند. مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بود به ظاهر همان مسئله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتضاء یک نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند، بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرق نکرده است واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد، مجتهد باید به مسائل زمان خود احاطه داشته باشد.[7]

یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پرآشوب کنونی نقش زمان و

---

۶. صحیفهٔ نور، ج ۲۰ صفحه ۱۷۰، نامهٔ مورخ ۱۶ دی ۱۳۶۶.

۷. پیشین، ج ۲۱، صفحه ۹۸.

مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیری ماست. حکومت فلسفهٔ عملی برخورد با شرک و کفر و معضلات داخلی و خارجی را تعیین می‌کند و با این بحثهای طلبگی مدارس که در چهارچوب تئوری‌هاست نه تنها قابل حل نیست که ما را به بن‌بستهایی کشاند که منجر به نقض ظاهری قانون اساسی می‌گردد.[۸]

اینجانب لازم است از برداشت جنابعالی از اخبار و احکام اظهار تأسف کنم... آنگونه که جنابعالی از اخبار و روایات برداشت دارید تمدن جدید بکلی باید از بین برود و مردم کوخ‌نشین بوده و یا برای همیشه در صحراها زندگی نمایند.[۹]

حکومت در نظر مجتهد واقعی، فلسفهٔ عملی تمامی زوایای زندگی بشریت است، حکومت نشان دهندهٔ جنبهٔ عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است. فقه تئوری واقعی و کامل ادارهٔ انسان و اجتماع از گهواره تا گور است.[۱۰]

۱۳. رویکرد فوق را می‌توان در نکات زیر تلخیص کرد:
یک: فقه رایج و اجتهاد مصطلح در مواجههٔ با مشکلات زمانه ناکارآمد است. واضح است که این ناکارآمدی متوجه استنباط احکام ثابت (در مدل اول) است.

دو: توجه به مقتضیات زمان و مکان در تمامی احکام شرعی لازمهٔ

---

۸. پیشین، ج ۲۱، صفحه ۶۱.

۹. پیشین، ج ۲۱، صفحه ۳۴.

۱۰. پیشین، ج ۲۱، صفحه ۹۸.

اجتهاد کارآمد است.

سه: فقه تئوری واقعی و کامل ادارهٔ انسان و جامعه از گهواره تا گور است و حل تمامی مشکلات سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و نظامی جوامع اسلامی بلکه کل جوامع بشری را می‌باید از فقه انتظار داشت.

چهار: حکومت اسلامی فلسفهٔ عملی تمامی فقه در تمامی زندگی بشریت است. حفظ حکومت اوجب واجبات است. حکومت از احکام اولیهٔ اسلام و مقدم بر تمامی احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است.

پنج: ولایت مطلقه بر فقه به فقیه اختیارات گسترده‌ای برای تأمین مصالح مردم و بسط عدالت می‌دهد. ولی فقیه می‌تواند کلیهٔ احکام شرعی را که تناسبی با مقتضیات زمان و مکان ندارد یا مصلحت نظام را تأمین نمی‌کنند، مادامی که چنین‌اند لغو کند و نیز جهت استیفای مصلحت نظام یا به اقتضای زمان و مکان احکام لازم را وضع نماید.

شش: احکام شرعی مطلوب بالعرض بوده و موضوعیت ندارند. مطلوب بالذات اقامهٔ حکومت اسلامی جهت بسط عدالت است.

۱۴. نقاط قوت این مدل نسبت به مدل ثابت و متغیر را می‌توان در نکات ذیل دانست:

اول: با توجه به اینکه مشکل ناسازگاری احکام شرعی با تجدد، در ناحیهٔ احکامی است که ثابت و منصوص انگاشته می‌شوند، و این مشکل در مدل اول لاینحل باقی مانده بود. در این مدل با ولایت مطلقهٔ فقیه بر فقه و لحاظ مقتضیات زمان و مکان در استنباط همهٔ احکام مشکل حل می‌شود.

دوم: اینکه فقیه می‌تواند جهت استیفای مصالح مردم و نظام اسلامی و رعایت مقتضیات زمان و مکان هر حکمی که مصلحت می‌داند وضع نماید و هر حکم شرعی را که منافی چنین مصالحی می‌یابد لغو نماید،

توانمندی ویژه‌ای به این مدل جهت روزآمدن کردن شریعت اعطا کرده است.

با این‌همه، این رویکرد با ابهامات و مشکلاتی مواجه است:

یک. در این رویکرد هیچ ضابطهٔ نوعی (غیر شخصی) برای تشخیص مقتضیات زمان و مکان ارائه نشده است. با توجه به اینکه در نهایت، تشخیص شرایط زمانی و مکانی به عهدهٔ شخص ولی فقیه است، و بقای همهٔ احکام شرعی در گرو فهم و استنباط ایشان از شرایط یاد شده است، چه تضمینی است که با تغییر وی تمامی یا اکثر احکام تغییر نکند؟ چگونه می‌توان دین یا شریعت را اینگونه به فهم شخصی یک نفر وابسته دانست؟

دو. دینی بودن حاصل چنین رویکردی چگونه حاصل می‌شود؟ رعایت مقتضای زمان و مکان یا مصالح نظام و منافع مردم اموری عقلایی هستند، و لزوماً در متن دین یافت نمی‌شوند و با تغییر دین و مذهب نیز چه بسا تغییر نکنند. صرف اینکه تشخیص مصلحت یا تعیین مقتضای زمان و مکان به دست فقیه باشد ضمانتی برای دینی ماندن برداشتهای وی نیست. اگر فقیه در درک این دو امر (تشخیص مصلحت، تعیین مقتضای زمان و مکان) به غیر دین استناد می‌کند ــ که چنین است ــ چگونه خارج دین ضابطهٔ فهم و استنباط دین است و اصولاً آیا در ادامهٔ چنین روندی چیزی از دین باقی می‌ماند، یا تیزاب مصلحت و اقتضای زمان و مکان همهٔ احکام شرعی را در خود حل خواهد کرد؟

سه. با توجه به اهتمام فراوان این رویکرد به امر حکومت و قدرت سیاسی، احکام به نحوی تابع مصالح حکومت و دنباله‌رو قدرت سیاسی و شناور در روزمرگی‌ها می‌شود. نتیجهٔ این رویکرد در نهایت «دین دولتی» است. دین دولتی همچون خوره ایمان دینی و معنویت و وجدان مذهبی را نابود می‌کند.

چهار. در این رویکرد از دین و بویژه از فقه انتظاراتی مطرح می‌شود که از مجموعهٔ علوم انسانی انتظار است. اولاً، چنین علمی با این انتظارات گسترده که توان حل تمامی مشکلات اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، نظامی کلیهٔ جوامع انسانی را داشته باشد، ممتنع است. ثانیاً، اینگونه انتظارات، یعنی سامان دنیا و تدبیر جامعه، از دین پذیرفته نیست و اثبات آن نیازمند دلیل است، که اقامه نشده است. ثالثاً، اگر تشخیص مصلحت جامعه و تعیین مقتضیات زمان و مکان اموری عقلایی، غیردینی و نوعاً موضوعی (در مقابل حکمی) هستند، به چه دلیل این امور می‌باید به فقیه سپرده شود؟

۱۵. این مشکلات جدی باعث طراحی رویکرد سومی شده است که آن را می‌توان «اسلام معنوی و غایت‌مدار» معرفی کرد. در این رویکرد کوشش شده است که نکات قوت دو رویکرد گذشته را اخذ کرده، در عین حال اشکالات آنها را مرتفع سازد. در این رویکرد چند نکته لحاظ شده. یکی اینکه دین بودن دین بر جا بماند و در سایه قرار نگیرد. دیگر اینکه قلمرو دین نسبت به دو رویکرد قبلی کوچکتر می‌شود، اما در این قلمرو بر عمق و ژرفای دین افزوده می‌شود. سوم اینکه توانایی دین در حوزهٔ انتظاراتش در عصر جدید تقویت می‌شود و بسیاری از امور ناسازگار با مناسبات جدید خارج از قلمرو دین قرار می‌گیرد.

دین اسلام از سوی خدای حکیم بر پیامبر خاتم محمدبن عبدالله(ص) نازل شده است. اسلام دینی برای همهٔ زمانها و مکانها، متکی بر ارزشها، هنجارها و احکامی حکیمانه، عادلانه و عقلایی است. امور ایمانی و اعتقادی، ارزشهای اخلاقی و احکام فقه عبادی و برخی قواعد در فقه معاملات، بخشهای اصلی دین هستند که همگی فرازمانی، فرامکانی و دائمی هستند. اما در فقه معاملات، یعنی احکام غیرعبادی،

مؤلفهٔ مقتضیات زمان و مکان بسیار جدی است. کلیهٔ احکام جزایی و کیفری، احکام مدنی، امور بین‌الملل و حقوق اساسی که بعضاً ریشه در کتاب و سنت دارند، در زمرهٔ فقه معاملات شمرده می‌شوند. تمامی این احکام در زمان صدور قطعاً حکیمانه، عادلانه و عقلایی بوده است و الا از سوی شارع صادر نمی‌شد. هیچ‌یک از این احکام در عرف عقلای عصر نزول، ظالمانه، خشن یا غیرعقلایی محسوب نمی‌شده است.

احکام حوزهٔ معاملات را نمی‌توان کاملاً توقیفی و تعبدی دانست، به نحوی که عقول انسانی هیچ مصلحتی در آنها ادراک نکنند و تنها از باب تعبد محض به آنها گردن نهاده باشند؛ به ویژه اینکه احکام معاملات احکامی امضایی هستند نه تأسیسی. یعنی اسلام عیناً، یا با اصلاحاتی، احکام عرف پیش از خود را امضا کرده است، به نحوی که این احکام را می‌توان حاشیه‌ای بر عرف عصر نزول دانست. واضح است که عرف آن زمانه توقیفی، تعبدی و قدسی نبوده است و الا توسط عقلا استخدام نمی‌شد. این احکام در راستای تحقق عدالت و استیفای مصالح دنیوی جوامع انسانی تشریع شده‌اند.

از سوی دیگر، نمی‌توان انکار کرد که مسائل انسانی، بویژه در حوزهٔ اجتماعی و عرف جوامع انسانی، به شدت متحول شده است و بسیاری از مسائل که در قرون گذشته عادلانه، عقلانی و بهنجار محسوب می‌شد، امروز ظالمانه، ناهنجار و برخلاف سیرهٔ عقلا به حساب می‌آید. مسائل حقوق بین‌الملل بیش از مباحث حقوق عمومی، و مباحث حقوق عمومی بیش از حقوق جزایی و کیفری و مسائل حقوق کیفری بیشتر از مباحث حقوق مدنی مشمول این تغییرات و تحولات جداً عمیق شده‌اند. واضح است که فقه عبادی کمتر از تمامی حوزه‌های فقه تحت‌تأثیر این تحول و تغییر قرار گرفته است.

از آنجا که عدالت مقیاس دین است و نه دین مقیاس عدالت، و از آنجا

که عقلایی بودن مقیاس حوزهٔ اجتماعیات و فقه معاملات است، می‌توان نتیجه گرفت که احکام فقهی تا زمانی که بر مقتضای عدالت باشند و سیرهٔ عقلا بر خلاف آنها نباشد، دارای اعتبار و حجیت هستند. آیا در مذهب عدلیه می‌توان احکامی برخلاف سیرهٔ عقلا و منافی ضوابط عدالت را شرعی و دینی دانست؟ مخالفت یقینی حکمی با سیرهٔ عقلا یا تنافی با ضوابط عدالت یا اثبات بیشتر بودن مفاسد از مصالح، کاشف از موقت بودن و غیردائمی بودن چنین احکامی است. یعنی چنین احکامی از تشریعات متناسب با مقتضیات عصر نزول بوده است نه از تشریعات دائمی و ثابت شارع. فلسفهٔ وجود چنین احکامی در متن کتاب و سنت لزوم حل مشکلات عصر نزول و زمانهای مشابه است. اگر شارع به تشریع چنین احکامی (آن هم با وجود نیاز شدید مردم آن زمانه) نمی‌پرداخت، حق رسالت در مورد مخاطبان و مردم مشابه ایشان ادا نشده بود، و اگر افرادی اینگونه احکام مقید به مقتضیات زمان و مکان عصر نزول را احکام دائمی و ثابت اسلامی بپندارند، معنای دین، هدف بعثت و روح اسلام را درک نکرده‌اند. اسلام معنوی یعنی توجه جدی به اهداف و غایات متعالی دین و معنای اسلام. یعنی اینکه احکام و قالبهای عملی را برتر از اهداف و غایات دین ندانیم و یقین بدانیم که احکام، مطلوب بالعرض و غایات، مطلوب بالذات هستند. احکام شرعی طریق تحصیل غایات متعالی دین هستند و هر راهی تا زمانی اعتبار دارد که ما را به مقصد برساند. اگر به یقین (نه به ظن و گمان) محرز شد که طریقی دیگر طریقیت ندارد و واصل به مقصد نیست، در این صورت از اعتبار ساقط می‌شود و طریق تازه‌ای برای وصول به آن مقصد عالی پیش‌بینی می‌شود. البته معنای این سخن این نیست که تمامی احکام فقه غیرعبادی، بالفعل فاقد اعتبارند. بلکه این سخن توجه به یک احتمال جدی است. توجه به مقتضیات زمان و مکان بر اساس ضوابط مذهب عدلیه و تعالیم کتاب و

سنت معنایی جز این ندارد. بنابراین، ملاک اعتبار، حجیت و تداوم احکام فقهی سربلندی در دو آزمون مهم است: اول، برخلاف عدالت نباشد؛ دوم، برخلاف سیرهٔ عقلا نباشد؛ هر چند بازگشت هر دو ضابطه بالمآل به ملاک واحدی است. عدالت نیز توسط عقلا احراز می‌شود، اما اهمیت عدالت باعث شده آن را از دیگر ضوابط عقلایی متمایز مطرح کنیم.

ضمناً برخلاف مدلهای پیشین، احکامی که از آزمون مهم فوق سربلند به در نیامده باشند، به عنوان احکام متغیر و مشروط به شرایط خاص محسوب می‌شوند، اما با انتفای مصلحت و احراز مخالفت با سیرهٔ عقلا یا عدالت در می‌یابیم که زمان اعتبار این حکم به سر آمده و از احکام موقت نه ثابت و دائمی محسوب می‌شده است. اما تشریع حکم دینی در آن جایگاه و موضع به فقیه یا ولی فقیه سپرده نمی‌شود چرا که تشریع تنها منحصر در خدا و رسول (ص) است و اصولاً در لوح واقع نیز دلیلی بر وجود حکم شرعی دیگری نداریم تا قابل استنباط باشد؛ بلکه به جای این احکام متغیر که زمانه‌شان به سر آمده، قوانین عقلایی از سوی عقل جمعی مردم وضع می‌شوند و به هیچ وجه به دین نسبت داده نمی‌شوند. بنابر این احکام متغیر دینی جدید نداریم و تشریع نیز تنها در ید شارع باقی می‌ماند. با عقل عرفی احکامی را تشخیص دادن و به دین و شرع نسبت دادن کار صحیحی نیست. به علاوه، این انحصار احکام دینی به احکام ثابتِ عادلانه عقلایی موجود در کتاب و سنت ما را از سقوط به ورطهٔ عقل ظنی و لوازم آن ایمن می‌دارد.

با پیش گرفتن این شیوه اگر چه قلمرو فقه به تدریج کوچک و کوچکتر می‌شود، و به تدریج مشخص می‌شود برخی از احکام شرعی از احکام ثابت دائمی نبوده‌اند و لذا به احکام متغیر فاقد اعتبار در این زمان منتقل می‌شوند، اما با عنایت به ابعاد واقعی دین، دینداران فرصت تعمیق ایمان و ارتقای معرفت وسیع‌تری را می‌یابند. با قبول رویکرد اسلام معنوی و

غایت‌مدار، تعالیم واقعی اسلام رویاروی عدالت، سیرهٔ عقلا و تجدد قرار نخواهد گرفت. بنابراین، احکام شرعی طریقی به سوی بسط عدالت، تحقق موازین عقلایی و استیفای مصالح عمومی است و اینگونه نیست که خود این احکام فقهی موضوعیت داشته باشند، یا قالب و ظاهر فقهی قداست داشته باشد. لذا هر حکم شرعی تا زمانی که طریقیت خود را به سوی نیل به اهداف و غایات دینی حفظ کند باقی می‌ماند و به مجرد احراز عدم طریقیت از دایرهٔ احکام شرعی خارج شده به موزهٔ احکام متغیر سپرده می‌شوند.

تشخیص موافقت و عدم موافقت احکام شرعی با ضوابط عدالت و سیرهٔ عقلا به عهدهٔ عرف دین‌شناسان و عالمان دین است و نه فقط فقیهان. لازمهٔ چنین وظیفهٔ سترگی علاوه بر درک عمیق از دین و متون دینی، شناخت علمی مقتضیات زمانه، سیرهٔ عقلا و ضوابط عدالت به عنوان ملاک ماقبل دینی است. عرف عالمان و متخصصان رشته‌های مختلف علوم انسانی و تشخیص غالب ایشان بالاترین روش درک سیرهٔ عقلا و معرفت مقتضیات زمان و مکان است.

۱۶. رویکرد اسلام معنوی و غایت‌مدار را می‌توان در نکات ذیل خلاصه کرد:

اول: ملاک اعتبار احکام شرعی در هر زمان عادلانه بودن و موافقت آن با سیرهٔ عقلاست.

دوم: احکام شرعی در عصر نزول عادلانه، عقلایی و بهنجار بوده‌اند. این ضوابط هم شرط حدوث و هم شرط بقای دینی بودن است. هر حکمی که در این زمان حائز ضوابط فوق نباشد از دائرهٔ بالفعل دینی خارج می‌شود و کشف می‌شود که از احکام موقت و غیردائمی دین بوده است نه احکام ثابت.

سوم: شارع تنها خدا و رسول (ص) است و غیرمعصوم نمی‌تواند

عهده‌دار تشریع دینی شود. احکامی که به دلیل عدم احراز عادلانه بودن یا عقلایی بودن از حوزهٔ احکام شرعی خارج می‌شوند، هیچ حکم دینی جایگزین آنها نمی‌شود، بلکه در آن موارد به قوانین عقلایی بدون استناد متکلفانه به دین عمل می‌شود.

چهارم: در این رویکرد ار حوزهٔ فقه و شریعت به تدریج کاسته می‌شود، هر چند به عمق و ژرفای قلمرو دین افزوده می‌شود. هر آنچه طریقیت خود را به سوی غایات دینی از دست می‌دهد ساقط می‌شود. طریق دینی همان طریقی است که خدا و رسول(ص) معرفی کرده‌اند. راه رسیدن به آن غایات از دیگر طرق مسدود نیست. چه بسا سیرهٔ عقلا و عدالت غیر منضبط به نظر برسند، اما محدودیتهای این دو معیار محدودیتهای اندیشه و معرفت انسانی است و ما آدمیان جز این راهی برای درک وحی پیش رو نداریم. به هر حال، رویکرد اسلام معنوی و غایت‌مدار در میان رویکردهای پیش‌گفته به طور نسبی راهی کم‌اشکال‌تر، سالمتر و مطمئن‌تر برای دفاع از دینداری در عصر تجدد است.

فهرست نام کتاب‌ها

فهرست نام اشخاص